Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/dasopferalsselbs0000vari

FREIBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

UNTER MITWIRKUNG DER PROFESSOREN
DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

HERAUSGEGEBEN VON

DR. GOTTFRIED HOBERG,
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT ZU FREIBURG IM BREISGAU

VIERUNDZWANZIGSTES HEFT

DAS OPFER ALS SELBSTHINGABE UND SEINE IDEALE VERWIRKLICHUNG IM OPFER CHRISTI

FREIBURG IM BREISGAU 1920
HERDER & CO. G. m. b. H. VERLAGSBUCHHANDLUNG
BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, WIEN, LONDON, ST. LOUIS MO.

DAS OPFER ALS SELBSTHINGABE UND SEINE IDEALE VERWIRKLICHUNG IM OPFER CHRISTI

MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG NEUERER KONTROVERSEN

VON

DR. IUR. ET THEOL. MAX TEN HOMPEL,
PRÄSES DES BISCHÖFLICHEN KNABENSEMINARS
IN HEILIGENSTADT (EICHSFELD)

FREIBURG IM BREISGAU 1920
HERDER & CO. G. m. b. H. VERLAGSBUCHHANDLUNG
BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, WIEN, LONDON, ST. LOUIS MO.

CBPac

BT
10
F7
V.24

104902

Imprimatur

Paderbornae, die 9. Augusti 1919

Vicarius Generalis

Klein

Alle Rechte vorbehalten

Schöninghsche Buchdruckerei in Paderborn

Sr. Hochwürden

Herrn Domkapitular Professor Dr. Bernhard Funke

Hausprälat Sr. Heiligkeit des Papstes

verehrungsvollst gewidmet

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Vorwort.

Es mag als Wagnis erscheinen, zum Gegenstand eines ersten theologischen Versuches eine Frage zu wählen, die so umstritten ist, wie wenige andere. Gewählt war ursprünglich nur ein Teil des Fragenkomplexes, nämlich eine Untersuchung des himmlischen Opfers Christi; doch die bald sich einstellende Erkenntnis, daß diese Teilfrage nur aus dem Ganzen zu beantworten sei, zwang den Verfasser, zunächst die Frage nach dem Grundwesen jedes Opfers zu erheben. Die dann immer klarer auftauchenden Zusammenhänge der allgemeinen Opferidee mit den offenbarungsgeschichtlichen Erscheinungen des Opfers ließen dann die Arbeit nach dem vorliegenden Plane niederschreiben.

Dem Verfasser konnte es nicht einfallen, in seinen kargen wissenschaftlichen Mußestunden eine vollständige Lehre vom Opfer in der religions- und offenbarungsgeschichtlichen Entwicklung sowohl seiner inneren Idee als seiner äußeren rituellen Gestaltung aufzustellen. Es dürfte auch nicht erforderlich sein, alle Einzelheiten des religionsgeschichtlichen Materials zu verwerten, um das Wesen des Opfers zu erkennen; solche Einzelheiten können ja ebensowohl Entartungen wie Verdeutlichungen der Opferidee bedeuten und zu einem Urteil führen, wie es Heiler[1] ausspricht: „Wo aber das Opfer dominiert, ist eine Niveausenkung der Religion unvermeidlich. Das das Gebet tragende Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit wird durch den Gedanken einer Leistung an den Gott, die diesen zu einer Gegenleistung verpflichtet, oder gar durch den Glauben, daß die Götter vom Opfer der Menschen leben, also vom Menschen abhängig sind, geschwächt oder verdrängt, an Stelle der Unterordnung tritt im Opferhandel die Gleichordnung, bisweilen sogar die Überordnung."

[1] Das Gebet, eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München 1918. — Das Werk kam dem Verfasser erst während der Drucklegung zu Händen.

Das Opfer unvermeidlich eine Niveausenkung der Religion — das Kreuzesopfer Christi Gipfelpunkt seines Erlösungswerkes, das Meßopfer Mittelpunkt des katholischen Kultus, ein Gegensatz der Anschauungen, der unser höchstes Interesse in Anspruch nimmt. Die folgenden Blätter versuchen den Nachweis, daß das Opfer nicht „Niveausenkung", sondern intensivste Zusammenfassung aller Grundstrebungen und Grundelemente der Religion ist und so naturgemäß vom lebendigen Mittelpunkte aller Religion, von dem Gottmenschen sowohl für sich persönlich, als auch, in geheimnisvoll erweiterter Daseinsweise, in lebendigem Zusammenwirken mit seiner Kirche in idealer Vollendung vollzogen wird.

Besonders berücksichtigt wurden dabei die Kontroversen, die in den letzten Jahren innerhalb der katholischen Theologie über den vorwürfigen Gegenstand geführt wurden.

Ein Wort besonderen Dankes schulde ich dem Herrn Prälaten Professor B. Funke in Paderborn, der zu der Arbeit die erste Anregung gab und sie während ihres Entstehens mit dem freundlichsten Interesse begleitete. Dank schulde ich ferner den Freiburger Professoren, Herrn Prälaten C. Braig und Herrn Geistlichen Rat G. Hoberg für die Durchsicht des Manuskriptes und die Unterstützung bei der Drucklegung.

Heiligenstadt (Eichsfeld), den 3. Februar 1920.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitendes: Stand der Frage; Festlegung des Ausgangspunktes und Zieles 1

Erster Hauptteil.

Der allgemeine Begriff des Opfers als einer Gabe an Gott.

I. Kritischer Teil: Unhaltbare Auffassungen des Begriffs der „Gabe an Gott" 20
A. Die Kontroverse Dorsch-Wieland über den Gabencharakter des Opfers (Darstellung) 20
B. Göttliche Herrschaft und menschliches Eigentum 23
C. Der menschliche Besitz an äußeren Dingen ist auch nicht in analogem Sinne auf Gott übertragbar 27
D. Auch Modifikationen und Abschwächungen können die Gabe eines äußeren Gutes an Gott nicht widerspruchsfrei machen 29
1. Die Auffassung der Gabe als Ehrengeschenk hebt die Schwierigkeiten nicht 29
2. Der Gebrauch der Gabe als Symbol beseitigt nicht die Schwierigkeiten 31
3. Ein Verzicht kann nicht als wirkliche äußere Gabe an Gott aufgefaßt werden 32

II. Positiver Teil: Die Selbsthingabe der Person an Gott als der wahre Begriff der „Gabe an Gott" in ihrem Wesen, ihrer sinnfälligen Darstellung und in ihrem Zweck betrachtet; das Destruktionsopfer als die Selbsthingabe des gefallenen Menschen 35
A. Das Wesen der Selbsthingabe 35
1. Sachbesitz und Selbstbesitz 35
2. Das ethische Pflichtverhältnis als Korrelat des relativen Selbstbesitzes 37
3. Selbstbesitz und Sachbesitz in ihrem Verhältnis zu Gott als Endzweck 38
4. „Gabe an Gott" ist die freie Selbsthinordnung der geschöpflichen Person an Gott als letztes Ziel 41
5. Die Selbsthingabe an Gott ist im strengen Sinne Selbsthingabe 44
6. Die Selbsthingabe an das göttliche Wirken entspricht dem Empfänger, dem bedürfnislosen Gott 45
B. Die Selbsthingabe in ihrer Vervollständigung zum Opfer durch sinnfällige Darstellung; Opfergabe und Opferzeichen 47
1. Unzutreffende Auffassungen des Verhältnisses zwischen innerem und äußerem Opferakt 48
2. Der wahre Begriff des Opfers im Vollsinne, nach seiner inneren und äußeren Seite aufgefaßt 53
3. Die verschiedene Bedeutung des „Zeichens" im Opfer- und Sakramentsbegriffe 55
4. Das innere und das äußere Opfer beim hl. Augustinus 56
5. Der äußeren symbolischen Darbringung einer Substanz entspricht als inneres Opfer die völlige, unmittelbar auf Gott gehende Selbsthingabe 64
C. Die Selbsthingabe ihrem Zwecke nach betrachtet; das sakramentale Moment im Opfer 66
1. Die formelle Gottverherrlichung und die eigene Begnadigung bzw. Beseligung als die beiden zusammengehörigen Zwecke des Opfers 66

Seite

Das sakramentale Moment des Opfers ist
a) der Natur des Geschöpfes, ... 67
b) dem Wesen Gottes entsprechend, ... 69
c) sekundärer Mittelzweck für den latreutischen Endzweck . . 69
2. Die sakramentale Seite des Opfers beim hl. Augustinus . . . 71
3. Der sakramentale Charakter des Opfers in der Auffassung von Renz 73
4. Der sekundäre Opferzweck in seiner Besonderung als Bitte, Dank und Sühne 74
5. Zusammenfassung 76
D. Das Destruktionsopfer als das Opfer der gefallenen Menschheit 78
1. Neuere Auffassungen der Destruktion beim Opfer (Franz und Constantin Wieland; Pell) 78
2. Die wahre Bedeutung der Destruktion 83
a) Der gefallene Mensch konnte sich nicht als reines Selbstopfer darbringen 83
b) Der zum Selbstopfer unfähige gefallene Mensch suchte Ersatz in einem stellvertretenden, destruktorischen, symbolisch läuternden, äußeren Opfer 84
c) Die Destruktion ist nur integrierendes Element im Sühneopfer der gefallenen Menschheit, nicht wesentliches Element des Opfers überhaupt 85
3. Die dargelegte Auffassung der Destruktion entspricht allein dem Wesen des Opfers als einer Gabe 86
4. Ergänzendes 89
a) Warum nicht Selbstdestruktion des Einzelmenschen, sondern stellvertretendes Opfer? 89
b) Warum wiegt das integrierende destruktorische Element in Opferritus und Opfersprache dem wesentlichen Moment der Selbsthingabe gegenüber vor? 90
c) Das Moment der Entsagung, der „religiösen Abstinenz" im Opfer 91
5. Zusammenfassung 93

Zweiter Hauptteil.

Das Opfer Christi als die vollkommene Verwirklichung des allgemeinen Opferbegriffes.

Einleitende Bemerkungen 95
A. Christus ist als Gottmensch, mittlerischer Opferpriester und mittlerisches Gnadenhaupt Opfer und Sakrament 99
B. Die Opfertätigkeit Christi 102
Erster Abschnitt: Die Opfertat Christi im Stande der Erniedrigung, das Kreuzesopfer 102
I. Das Kreuzesopfer seinem Wesen nach betrachtet 102
a) Das Kreuzesopfer ist Erlösungsopfer als actus contrarius der Adamssünde 102
1. Das wesentliche und formelle Element des Kreuzesopfers 103
2. Das integrierende, materielle Element des Kreuzesopfers 103
3. Adams Sünde in ihrem Gegensatze zum Opfer Christi als Opferverweigerung betrachtet 104
b) Abweichende neuere Anschauungen über das innere, primäre und das äußere, sekundäre Moment im Kreuzesopfer . . . 106
1. Die Anschauung von Renz: Nur der blutige Tod ist wesentlich und formell das Opfer Christi 106
2. Die Anschauung Pells: Der blutige Tod Christi hat für die Opfereigenschaft der Erlösungstat Bedeutung nur als nota sacrificii, als Darstellung des Erlösergehorsams 109

Seite

c) In welchem Sinne ist der äußere, destruierende Vorgang beim Kreuzesopfer Opferzeichen, Symbol? 112
d) Ergänzende Bemerkungen 115
1. Ist die Selbsthingabe Christi Selbsthingabe einer Person? 115
2. Sind nicht nach der Hl. Schrift und der Tradition Leib und Blut Christi das „dingliche" Objekt seines Opfers? . . . 116
II. Das Kreuzesopfer seinem Ziele oder seiner sakramentalen Seite nach betrachtet 122
a) Auch beim Kreuzesopfer ist die Verherrlichung des Vaters Endzweck, Christi eigene Verklärung nächster Mittelzweck . 122
b) Wie der Opferakt Christi, so ist auch sein Opferziel, die Verklärung, repräsentativ, vikariierend, zur Mitteilung an die Menschen bestimmt 124
c) Die abweichende Meinung von Dorsch 126
d) Ausräumung eines etwaigen Einwandes aus dem Ephesinum III. und Zusammenfassung 128
Zweiter Abschnitt: Die Opfertätigkeit Christi im Stande der Erhöhung; das himmlische und das eucharistische Opfer . . 132
I. Das himmlische Opfer Christi 135
1. Die Bezeugung eines himmlischen Opfers Christi durch den Hebräerbrief (8, 1—6) 135
a) Die Beweisstelle 135
b) Das Beweisthema Hebr. 8, 1—6 136
2. Die unzutreffende Auffassung von Hebr. 8, 1—6 durch Renz 137
3. Die Beweisführung des Hebräerbriefes aus dem unirdischen, himmlischen Charakter des Opfers Christi ist sehr wohl vereinbar: 139
a) mit dem irdisch-sichtbaren eucharistischen Opfer 139
b) mit dem auf Erden vollzogenen Kreuzesopfer 141
4. Das himmlische Opfer ist eine wirkliche Gabendarbringung, wenn auch nicht als liturgisches Opfer erweisbar; es ist aber nicht: 146
a) die „virtuelle Fortsetzung" des Kreuzesopfers 146
b) die „aktuelle, substantielle Wiederholung" des Kreuzesopfers 147
5. Nähere positive Inhaltsbestimmung des himmlischen Opfers . 147
II. Das eucharistische Opfer Christi 150
1. Einleitendes: Das eucharistische Opfer, als Opfer der streitenden Kirche, ist die der irdischen Kirche angepaßte Form des himmlischen Opfers 150
2. Das eucharistische Opfer ist die irdisch-sichtbare Gestaltung des himmlischen Opfers zum Zwecke der aktiven und passiven Inkorporation der Gläubigen in Christi Opfer und Opfermahl 152
3. Das Wesen des eucharistischen Opfers ist die Selbsthingabe Christi 153
a) Nicht die Kirche, bzw. der irdische Priester, sondern Christus ist der eigentliche Darbringer des eucharistischen Opfers . 153
b) Leib und Blut Christi sind nicht die komplete Gabe des eucharistischen Opfers 154
c) Die abweichende Meinung von Dorsch 158
d) Nur die ethische Selbsthingabe erklärt ohne Schwierigkeit die wiederholte Darbringung derselben Gabe . . . 162
4. Nähere Bestimmungen der Eigenart der eucharistischen Selbsthingabe Christi 163
a) Die Wandlung ist nicht der formelle eucharistische Opferakt 163
b) Nähere positive Bestimmung des eucharistischen Opfers zugleich als Erklärung der Vielzahl distinkter eucharistischer Opferakte 168

Seite

α) Die eucharistische Selbsthingabe ist die Hingabe des Gnadenhauptes in Verbindung mit seinem mystischen Leibe, den Gläubigen 168
β) Die eucharistische Selbsthingabe wird besondert durch ihre speziellen Opfermotive; der latreutische Zweck als Hauptzweck und Zusammenfassung der besonderen Zwecke 169
γ) Pells (frühere) Einwendung gegen distinkte eucharistische Opferakte 172
δ) Der Zusammenschluß mit seinen mystischen Gliedern, der Christus zum eucharistischen Priester macht, ist nicht bloß eine zuständliche Verbindung, sondern wechselseitiger sakrifizieller und sakramentaler Lebensverkehr 173
c) Das Wesen des eucharistischen Opfers in der Auffassung von Renz 175
α) Darstellung seiner Auffassung 175
β) Beurteilung 176
αα) Die Auffassung von Renz verwischt die Grenzen zwischen Opfer und Sakrament 176
ββ) Renz kennt keinen wirklichen, sondern nur einen bildlichen kommemorativen Opferakt Christi in der Eucharistie 177
d) Die Wirkungsweise (und die Wirkungen) des eucharistischen Opfers 180
α) Der eucharistische Christus als Heilsmittler im allgemeinen betrachtet 180
β) Die dargelegte Auffassung ermöglicht es, das eucharistische Opfer ohne Schwierigkeit als wirkliches Sühnopfer aufzufassen 183
γ) Die zentrale heilsökonomische Stellung des eucharistischen Opfers 190
δ) Die Wirkungsweise des eucharistischen Opfers rücksichtlich der übrigen sekundären Opferzwecke, insbesondere des impetratorischen Zweckes 196
5. Die aktive Anteilnahme der Gläubigen am Opfer Christi ist von konstitutiver Bedeutung für das eucharistische Opfer; das „allgemeine Priestertum" als sekundäres, aber wahres, nicht bloß „uneigentliches" Priestertum; das allgemeine Priestertum und der sakramentale Charakter 198
6. Die Harmonie unserer Auffassung des Wesens des eucharistischen Opfers mit seiner liturgischen Form 205
7. Die „Relativität" des eucharistischen Opfers 210
a) Trotz der Relativität muß das Meßopfer wahres und wirkliches Opfer sein 210
b) Die Relativität des Meßopfers kann nicht gefunden werden in der numerischen Identität von Kreuzes- und Meßopfer
α) nicht in der Auffassung von Pell 211
β) nicht in der Auffassung von Wieland 212
c) Das wahre Verhältnis von Kreuzes- und Meßopfer. . . . 213
8. Das Meßopfer in seinem Verhältnis zum Abendmahl 214
9. Bemerkungen zur geschichtlichen Seite der Frage 219
Kurze Zusammenfassung der Ergebnisse 226

Einleitendes: Festlegung des Ausgangspunktes und des Zieles der Untersuchung.

Das Interesse der katholischen Dogmatik, einen klaren wissenschaftlichen Begriff des Opfers zu gewinnen, gründet zunächst in dem Bedürfnis, eine klare Erkenntnis vom Wesen der hl. Messe sowohl, als ihrer Grundlage, des Erlösungstodes Jesu Christi zu besitzen. Denn beide werden vom Tridentinischen Konzil, das sich direkt mit dem Opfercharakter der hl. Messe, indirekt auch mit dem Opfercharakter des Kreuzestodes befaßte, dem allgemeinen Begriff „sacrificium" unterstellt. Sess. XXII, can. 1. „Si quis dixerit, in Missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud, quam nobis Christum ad manducandum dari; A. S." Can. 3. „Si quis dixerit, Missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti . . ." Can. 4. „Si quis dixerit, blasphemiam irrogari sanctissimo Christi sacrificio in cruce peracto per missae sacrificium, aut illi per hoc derogari; A. S." Cap. 1. „visibile . . . sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur." (Denz. 948, 950, 951, 938 [825, 827, 828, 816]).

Was ist nun der genaue Inhalt dieses Allgemeinbegriffes „sacrificium" im Sinne der Tridentinischen Lehrentscheidungen?

Nach der Ansicht von F. Wieland ist durch das Tridentinum nichts weiter festgelegt — Wieland sagt das zunächst nur von dem direkten Lehrgegenstand der Sess. XXIII, dem Opfercharakter der hl. Messe —, als daß in der hl. Messe ein „objektiver Opferakt" gegeben sei im Sinne einer Verherrlichung Gottes durch den infolge der Konsekration objektiv gegebenen Christus und im Gegensatz zu der häretischen Auffassung der Reformatoren, die im Vollzuge des eucharistischen Geheimnisses lediglich ein subjektives heiliges Tun anerkannt hätten. Dagegen habe das Tridentinum nichts darüber bestimmt, „welcher Art

der Opferakt ist"; es lehre überhaupt nichts über den Begriff des Opfers. „Sagt etwa das Tridentinum in dogmatisch bindender Definition, was überhaupt ein Opfer ist? ob das Opfer wirklich begrifflich notwendig eine Gabe an Gott sein muß?"[1]

Dorsch[2] hingegen betont, daß der vom Konzil in seinen Lehrentscheidungen gebrauchte Ausdruck „sacrificium" einen bestimmten, in einer Definition faßbaren Inhalt haben müsse, weil sonst die Lehre, die Messe sei ein wahres und eigentliches Opfer, überhaupt nichts Greifbares aussage. Dorsch beruft sich dafür auf Franzelin,[3] dessen Ausführungen in der beregten Frage große Beachtung verdienen. Franzelin gibt die Wahrheit des Satzes zu: „Revelato definito formaliter revelatur definitio", bemerkt jedoch nachdrücklich, daß der Grad der Bestimmtheit der Wesensdefinition, die im definierten Gegenstande enthalten ist, sehr verschieden sein kann. Die größte Bestimmtheit sei vorhanden, wo der Wesensbegriff unmittelbar und evident aus dem geoffenbarten bzw. definierten Terminus sich ergebe; so in dem Satze „Christus est homo", in dem unmittelbar mitgegeben sei „Christus est animal rationale". Eine geringere Bestimmtheit liege vor, wo die Definition des definierten bzw. offenbarten Terminus nicht zwar unmittelbar und evident aus diesem selbst hervorgehe, jedoch aus anderweiter Offenbarung hinlänglich bekannt sei, so bei dem Satze: „baptismum esse sacramentum novae legis", aus dem sich der die Definition enthaltende Satz: „baptismum esse signum efficax gratiae" zwar nicht unmittelbar, aber vermittelt durch den in der Offenbarung hinlänglich deutlich enthaltenen Begriff des Sakramentes ergebe. Als dritte Möglichkeit führt er an, daß die sämtlichen Begriffsmerkmale einer Sache, deren Existenz definiert sei, weder unmittelbar aus dem definierten Gegenstand, noch aus der Offenbarung, sondern nur auf dem Wege theologischer Forschung zu ermitteln seien. Doch hebt Franzelin auch für diesen Fall hervor, schon allein deswegen, weil es sich um eine in hinlänglicher Deutlichkeit vorgelegte Offenbarungslehre handle, seien wenigstens einige, wenn auch allgemeinere und weniger deutliche Begriffsmerkmale in der vorgelegten Offenbarung enthalten, damit man überhaupt wisse,

[1] Der vorirenäische Opferbegriff, München 1909, 170 ff. bes. 176—9; die Schrift Mensa und Confessio und P. Emil Dorsch S. J. in Innsbruck. Eine Antwort. München 1908, 15—16.

[2] Der Opfercharakter der Eucharistie, Innsbruck 1909, 132 ff.

[3] Tractatus de SS. Euch. Sacr. et Sacr.[3], 379 ff.

was man glauben müsse. Dieser dritte Fall liegt nach Franzelin vor bei der Lehrentscheidung des Tridentinum, die Messe sei „verum et proprium sacrificium".[1] Daß die hl. Messe ein Opfer sei, also die bejahende Antwort auf die Frage „an sit", stehe fest als vorgelegter und definierter katholischer Glaube; die Frage „quomodo sit", also nach dem begrifflichen Inhalt des Terminus „sacrificium", müsse die theologische Untersuchung beantworten, bei der ohne Gefahr für den Glauben oder die gesunde Lehre eine gewisse Verschiedenheit der Ansichten bestehen könne.[2]

Diese Unterscheidung des „an sit" und „quomodo sit" will Franzelin jedoch keineswegs im Sinne der obenangeführten Ansicht Wielands aufgefaßt wissen; fordert er ja ausdrücklich „aliquae notae saltem generaliores et in confuso, ut sciatur quid credendum sit". Demgemäß behauptet er nicht, daß die Frage des „an sit" durch die Offenbarung gelöst werden könne ohne jede Bestimmung des „quomodo sit", sondern nur, daß sie gelöst werden können ohne eine „bestimmte Kennzeichnung der Wesensmerkmale".[3] Der weniger bestimmte Begriff des Opfers, der vorausgesetzt werden muß, damit der Glaubenslehre, die Messe sei ein Opfer, überhaupt ein Erkenntniswert zukommt, wird von Franzelin folgenderweise gegeben: „Habetur quidem ab omnibus notio saltem confusa sacrificii, ut sit oblatio rei substantialis Deo facta in agnitionem supremae maiestatis atque cultus externi actus specialis propriique nominis."[4] Dorsch entnimmt diesem Satze als die vom Konzil „mitdefinierte Begriffsbestimmung" die „oblatio rei substantialis".

Wir sehen vorerst davon ab, ob die „oblatio rei substantialis", besonders in dem von Dorsch und anderen Theologen gemeinten spezielleren Sinne, inhaltlich dem vom Konzile vorausgesetzten

[1] L. c. 380. „Possunt notae essentiales omnes et singulae rei, cuius existentia revelata est, neque evidentes esse per se ex sola enuntiatione rei definiendae, neque declaratae in revelatione sufficienter proposita, sed solum deducendae et eruendae diligentiori comparatione privatorum doctorum. In hac hypothesi aliquae notae saltem generaliores et in confuso, ut sciatur quid credendum sit, continentur in revelatione satis proposita eo ipso, quod dicitur res credenda sufficienter proposita."

[2] L. c. 382. „Illud prius pertinens ad quaestionem, an sit, constat ex fide catholica proposita ac definita; quaestio altera, quomodo sit, in re praesenti pertinet ad theologicam inquisitionem, ubi citra discrimen fidei aut sanae doctrinae potest esse aliqua sententiarum dissensio."

[3] Ibid. „Posse autem ex revelatione plenissime solvi quaestionem, an sit, quin iam praesupponatur vel eadem certitudine fidei consequatur distincta determinatio notarum essentialium, quomodo sit, ex superioribus constat."

[4] Ibid. 381.

Opferbegriffe entspricht, und prüfen zunächst die beiden dargelegten Standpunkte nur von der formell-methodischen Seite aus. Und da pflichten wir mit Dorsch durchaus Franzelin darin bei: wenn das Konzil definiert, daß die Messe ein Opfer sei, so liegt darin eingeschlossen, daß es einen irgendwie inhaltlich bestimmten Begriff des Opfers sowohl voraussetzt als auch die Gläubigen, an die die Lehrentscheidung sich richtet, darauf verpflichtet. Wie sollte das Konzil feierlich definieren, die Messe sei ein Opfer, wenn es sich unter dem Begriff „Opfer" gar nichts Bestimmtes gedacht hätte! Selbst wenn das Konzil — wie Wieland behauptet — die Messe nur als einen „objektiven Opferakt", deutlicher die Objektivität diese Opferaktes hätte definieren wollen, so hätte es auch diese Eigenschaft der Objektivität nicht von einem gänzlich unbekannten und unbestimmten X, sondern von einem wenn auch ganz allgemein, so doch irgendwie bestimmt Erkannten gemacht, eben von dem sacrificium, das sich als sacrificium durch ein bestimmtes Merkmal von einer religiösen, gottesdienstlichen Handlung schlechthin wie die Art von der Gattung unterscheidet. Aber die Annahme Wielands, das Konzil lehre im 1. Kanon der Sess. XXIII nur „einen realen, objektiven, von der Kommunion getrennten und verschiedenen Sakrifikalakt", habe indes mit den in seinen Darlegungen gebrauchten Ausdrücken der Opfersprache (sacrificium, offerre, oblatio) einen spezielleren Sinn als den eines objektiven Opferaktes überhaupt nicht verbunden,[1] ist nicht haltbar, wenn Wieland dabei bleibt, daß mit dem Ausdruck sacrificium keinerlei bestimmter Inhalt festgelegt sei. Denn wie könnte das Konzil von einem in seinem Wesen gänzlich unbestimmten sacrificium positiv aussagen, daß es als ein „verum et proprium" Gott dargebracht werde; wie könnte es davon negativ behaupten, „es sei etwas anderes, als daß Christus uns zur Speise gegeben werde"! Denn, was sehr zu beachten ist, diese positive und negative Bestimmung sind nicht etwa anderswoher gewonnene Prädikate, durch die das an sich gänzlich unbestimmte sacrificium erst einen bestimmten Inhalt — nach Wieland „realer, objektiver, von der Kommunion getrennter und verschiedener Sakrifikalakt" — erhielte, sondern diese Bestimmungen heben aus der Opfereigenschaft der heiligen Messe, wie sie ihr in der Erblehre der Kirche stets in einem ganz bestimmten Sinne, wenn auch vielleicht nicht

[1] Der vorirenäische Opferbegriff 179.

begriffsmäßig durchgebildet, zukam, einige Merkmale gegen die Entstellungen der Irrlehre heraus. Nur weil die Kirche ihr Opfer seinem Wesen nach kennt, kann sie es als „wahres und eigentliches" gegenüber einem nur bildlich oder in übertragenem Sinne so genannten verteidigen und von einem anderen heiligen Vorgang (Kommunion) unterscheiden.

Wir halten also mit Dorsch (bzw. Franzelin) entschieden daran fest, daß das Tridentinum mit dem Worte „sacrificium" einen bestimmten Begriffsinhalt verbinde. Franzelin und mit ihm Dorsch finden diesen Begriff in der „oblatio rei substantialis (Deo facta)". Wir sehen auch hier zunächst davon ab, ob dieser Begriff inhaltlich als jener des Konzils gelten kann, fragen uns vielmehr, ob er seinem formellen Ursprung nach, der Art und Weise nach, wie er als der vom Konzil notwendig vorausgesetzte zu gewinnen sein soll, wirklich der vom Konzil mitdefinierte Begriff des sacrificium sein kann bzw. muß.

Franzelin bemerkt einfach: „Habetur ab omnibus notio saltem confusa sacrificii, ut sit oblatio rei substantialis Deo facta . . .", ohne sich weiter dazu zu äußern; dagegen unternimmt es Dorsch, diesen Begriff als den allgemein von den Theologen der vortridentinischen und der tridentinischen Zeit angenommenen nachzuweisen, wobei natürlich weitergehende, bei den einzelnen Theologen verschiedene Bestimmungen dieses allgemeinsten Opferbegriffes nicht ausgeschlossen seien. Weil „das Konzil von den damaligen Gläubigen wenigstens verstanden werden wollte", so „mußte es auch in der Sprache und den Begriffen reden, die zu jener Zeit in der Kirche geläufig und in allgemeinem Gebrauche waren, in den Begriffen, in denen die Theologen und Väter des Konzils selbst unterrichtet waren".[1]

Diese Begründung kann uns noch nicht überzeugen, daß eine allgemeine Definition des Opfers, für die ein wissenschaftlicher (nicht Glaubens-) Konsens der vortridentinischen und tridentinischen Theologen nachgewiesen werden könnte, aus diesem Grunde auch die den Entscheidungen des Konzils zugrunde liegende sei; gegen eine solche Gleichsetzung erheben sich gewisse Bedenken:

a) Es wäre noch zu prüfen, ob dieser dem wissenschaftlichen Konsens entnommene Begriff wirklich der allgemeinste, am

[1] A. a. O. 69 ff., 133 ff., 138.

wenigsten determinierte Begriff des Opfers wäre, also ein solcher, der ausschließlich jene Merkmale enthält, die unentbehrlich sind, um das Opfer von anderen Kultakten zu unterscheiden. Denn es kann durchaus nicht von vornherein behauptet werden, daß alle Begriffsmerkmale eines von den Konzilstheologen privatim allgemein vertretenen wissenschaftlichen Opferbegriffs auch in den Opferbegriff des Konzils übergegangen seien. So könnte z. B. bezüglich der von Franzelin - Dorsch angenommenen Formulierung gefragt werden, ob nicht schon die Bestimmung des Oblationsobjektes als einer „res substantialis" ein Merkmal in den Begriff einführt, das ihn genauer determiniert, als im Mindestmaß erfordert wird, und das in dem Wortlaut der Konzilsentscheidungen sich nicht vorfindet. Wo ist der sichere Maßstab zu finden, der über Entbehrlichkeit oder Unentbehrlichkeit eines Merkmals im allgemeinsten Opferbegriff entscheidet?

b) Soll der vom Konzil vorausgesetzte Begriff des „sacrificium" nicht aus der Lehre des Konzils selber, sondern aus außerhalb fließenden Quellen geschöpft werden, so ist nicht einzusehen, weshalb nicht die Sprache der Hl. Schrift, wo sie vom Opfer handelt, eher maßgebend sein sollte, als die zeitgenössische theologisch-wissenschaftliche Begriffsbildung.

c) Da die gesamten Ausführungen des Konzils sich in weitem Umfange in Ausdrücken der Opfersprache bewegen, so ist vorerst zu prüfen, ob nicht die Darlegungen des Konzils selber das Material und die Methode zur Gewinnung des von ihm vorausgesetzten und wenn auch nicht förmlich, so doch implizite gelehrten Opferbegriffes darbieten bzw. nahelegen.

Diese Bedenken verstärken sich noch durch die Wahrnehmung, daß jener aus dem theologischen Konsensus gebildete Begriff — nunmehr inhaltlich betrachtet — sich nicht dem „sacrificium" bzw. der „oblatio" des Konziltextes gleichsetzen läßt, ohne diesen in sich widerspruchsvoll zu machen. Um das zu zeigen, möge zunächst festgestellt werden, in welchem näheren Sinne man die „oblatio rei substantialis" (dafür wohl auch „oblatio rei sensibilis" u. ä.) auffaßt.

Dorsch faßt die oblatio rei substantialis als die Darbringung einer äußeren, d. h. vom Opferer real unterschiedenen Sache. Dieser Opferbegriff findet sich bei ihm zwar nicht in dieser Form, ist jedoch sachlich in seinen eigenen Darlegungen wie in den von ihm angezogenen Äußerungen anderer Theologen ent-

halten. „So besteht immer und überall das Opfer in einer äußeren Handlung, die sich in einer materiellen Sache vollzieht, welche dadurch der eigenen Verwendung des Menschen entzogen und auf die Verehrung Gottes hingeordnet, insofern als ihm dargeboten und geopfert erscheint.“[1] Er kann sich für diese Auffassung mit Recht auf eine Bemerkung des heil. Thomas berufen: „Triplex est hominis bonum: primum quidem est bonum animae, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per devotionem et orationem et alios huiusmodi interiores actus: et hoc est principale sacrificium; secundum est bonum corporis, quod Deo quodammodo offertur per martyrium . . .; tertium est bonum exteriorum rerum, de quo sacrificium offertur Deo; directe quidem, quando immediate res nostras Deo offerimus; mediate autem, quando eas communicamus proximis propter Deum.“[2] Thomas nennt also Opfer im eigentlichen Sinne hier nur die Darbringung äußerer Dinge in dem Sinne, daß sie vom Darbringenden real und substantiell verschieden sind; das ergibt sich deutlich aus der Art, wie er sie dem „bonum corporis“ gegenüberstellt. Diese Auffassung der „oblatio rei substantialis (sensibilis)“ scheint bei den Theologen, die unter Verwendung dieses Ausdruckes das Opfer definieren, allgemein zu sein; sehr deutlichen Ausdruck gibt ihr unter den neueren Theologen Scheeben: „Das erste Merkmal dieses Aktes (Opfers im engeren Sinne) besteht darin, daß zwischen dem Opfernden und seiner Gabe ein realer Unterschied stattfindet . . .“[3]

Wir fragen nunmehr: Läßt sich an die Stelle des „sacrificium“ („oblatio“) des Tridentinum die „Darbringung einer äußeren vom Darbringenden real verschiedenen Sache“ setzen, ohne daß damit Widersprüche in die Darlegungen des Konzils hineingetragen werden? Daß die Äußerung des hl. Thomas, nur die Darbringung des „bonum exteriorum rerum“, nicht aber des „bonum corporis“ begründe ein eigentliches Opfer, sich schlecht verträgt mit den Worten „ut offerrent corpus et sanguinem“ (Sess. XXII, can. 2), soll nicht weiter betont werden; denn

[1] Der Opfercharakter der Eucharistie 68; vgl. 135, 139 u. a.; ferner die Gesamttendenz der Ausführungen von Dorsch in „Altar und Opfer . . .“ in Ztschr. für kath. Th. 32, 315 ff.; Aphorismen und Erwägungen zur Beleuchtung des „vorirenäischen“ Opferbegriffes . . . 34, 310 ff.

[2] S. th. 2. 2. qu. 85 art. 3 ad 2.

[3] Mysterien des Christentums[2] 387. — An dieser Stelle soll noch nicht untersucht werden, ob der Begriff „oblatio rei externae realiter distinctae ab offerente Deo facta“, in sich betrachtet, haltbar ist.

gemeiniglich wird „corpus et sanguis“ zu den res sensibiles im oben näher bezeichneten Sinne gerechnet werden. Jedoch auch dann ist gegen den genannten Begriff des „sacrificium“ folgendes zu bemerken:

a) Der Begriff „sacrificium“ wird vom Konzil als wesentlich völlig inhaltsgleicher auf das Kreuzes-. wie auf das Meßopfer angewendet; „sola ratio offerendi diversa“! Für die völlige Identität von Opferer und Opfergabe wird das noch besonders hervorgehoben durch die Worte: „idem offerens, eadem hostia“.

b) Das Konzil bestimmt durchgehends die Opfergabe des Kreuzesopfers in reflexivem Ausdruck: „obtulit se ipsum“: die Opfergabe des Meßopfers nennt es meistens mit den Worten: „corpus et sanguinem obtulit“. Diese letztere Ausdrucksweise ist gewiß veranlaßt durch die Rücksicht auf die sekundäre, ministerielle Opfertätigkeit des irdischen Priesters, der ja der eucharistische Christus in gewissem Sinne als res exterior realiter distincta gegenübersteht: „ut sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum“ (can. 2).

c) Trotz dieser Verschiedenheit im Ausdruck gilt daher: Das „una eademque hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio“ (cap. 2) zwingt dazu, die Opfergabe des Meßopfers als genau dieselbe und in genau demselben Verhältnis sachlicher Identität oder Verschiedenheit bzw. bloß formeller Verschiedenheit zum Opferpriester stehend aufzufassen, wie die Opfergabe des Kreuzesopfers.

d) Die Ausdrücke, mit denen das Konzil diese Opfergabe des Kreuzesopfers bezeichnet, sind in ihrer strikten reflexiven Bedeutung zu fassen; wir haben das an einer späteren Stelle unserer Abhandlung eingehender für die entsprechenden Ausdrücke der Hl. Schrift, an die ja die Sprache des Konzils sich anlehnt, begründet, sowie auch dargelegt, daß jene Stellen der Hl. Schrift, in denen „corpus“ oder „sanguis“ als Gabe des Kreuzesopfers erscheinen, nicht zu einer Einschränkung des „seipsum“ auf jene engeren Begriffe zwingen, sondern daß „corpus“, „sanguis“ als anschauliche Synekdoche aus dem Gesamtumfange der nur mit „seipsum“ adäquat bezeichneten Gabe des Kreuzesopfers aufzufassen sind. Ist so die Gabe des Kreuzesopfers sachlich identisch mit dem Opferpriester, also der ganze Christus, so muß dasselbe nach dem oben Gesagten von der

Gabe des Meßopfers gelten; auch diese Gabe ist der ganze Christus.[1]

Wir ziehen daraus den Schluß: der ganze Christus kann niemals ihm selbst als „res exterior", als real von ihm unterschiedene Gabe gegenüberstehen. Die oblatio rei externae realiter ab offerente distinctae kann also nicht der Opferbegriff des Tridentinum sein.

Die inhaltliche Nachprüfung des allgemeinen Opferbegriffes, wie er nach jener Auffassung im zeitgenössischen Sprachgebrauch sich darstellt und deshalb als sich deckend mit dem „sacrificium" des Tridentinum hingestellt wird, ergibt also, daß er sich nicht ohne weiteres harmonisch und reibungslos in den Text des Konziles einfügen läßt, und verstärkt so das Gewicht der Gründe, die uns an der formellen Richtigkeit jener Interpretationsmethode zweifeln lassen. Dieser Weg wäre gewiß an sich möglich, er wäre sogar der einzig mögliche, wenn anderes Material zur schärferen Bestimmung des „sacrificium" nicht vorläge; weil er aber möglicherweise eine speziellere Bestimmung des „sacrificium" von außen her in den Text bringt, als durch diesen gefordert wird, so ist dieser Weg u. E. nicht zu beschreiten, wenn der tridentinische Text selbst die genügenden Unterlagen zur ausreichenden Bestimmung des „sacrificium" liefert. Ist das der Fall?

Als Induktionsmaterial zur Gewinnung eines Allgemeinbegriffes des Opfers bietet uns das Konzil seine Aussagen über das Kreuzes- und das Meßopfer. Für beide Opfer bestimmt es mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit Christus, und zwar den ganzen Christus, als Opferpriester und Opfergabe. Es handelt sich also nur noch darum, festzustellen, welche Handlung Opferhandlung im Sinne des Konzils ist, durch welche Handlung Christus formell zum Opferpriester und derselbe Christus formell zur Opfergabe wird.

G. Pell hält es gegenüber dem Verfahren, vom alttestamentlichen Opferkultus aus den richtigen Opferbegriff zu gewinnen, für „den richtigeren Weg, wenn man zuerst am Kreuz- und Meßopfer, an diesem ‚Opfer' κατ' ἐξοχήν, abzulesen sucht, was die eigentlichen Kriterien des Opfers und speziell des Opfers Jesu seien".[2]

[1] Darauf deutet auch der Satz: „. . . novum instituit Pascha, seipsum ab Ecclesia per sacerdotes . . . immolandum" (cap. 1), wo zwar wegen der passivischen Konstruktion das „seipsum" bezüglich der immolatio nicht im streng reflexiven Sinne zu nehmen ist, aber doch den ganzen Christus bezeichnet; sonst würde es heißen: „corpus et sanguinem."

[2] G. Pell, Jesu Opferhandlung in der Eucharistie[3], Regensburg 1912, 2.

und Struckmann schließt sich ihm an mit den Worten: „Besonders hat dem Referenten der Gedanke gefallen, daß zur Eruierung des neutestamentlichen Opferbegriffes Kreuz- und Meßopfer begrifflich analysiert und das in beiden Opferarten als Opferhandlung Gemeinsame herausgestellt werden müsse.“[1] Pell selbst führt die Methode zunächst nach der negativen Seite durch, indem er das, was nicht im Kreuzes- und Meßopfer gleichmäßig sich vorfindet, als nicht zum Wesensinhalt gehörend ausscheidet.[2] Ohne Zweifel liefert dieses negative Verfahren wichtige Ergebnisse. So wird durch die Erwägung, daß einerseits sowohl nach dem offenbaren Tatbestande wie nach der ausdrücklichen Erklärung des Tridentinum die Oblation des Kreuzesopfers „morte intercedente“ und „cruente“ statthat, während das eucharistische Opfer „incruente“ dargebracht wird, daß anderseits aber in beiden Fällen die Opferhandlung durch „offerre“ bezeichnet und nur die „ratio offerendi“ als verschieden erklärt wird, klar ans Licht gestellt, es könne jenes Moment, das den Unterschied in der Darbringungsweise begründet (cruente — incruente), nicht das sein, was die Opferhandlung formell zum Opfer macht. Daraus folgt, daß nicht zutreffen kann, was Renz und F. Wieland behaupten: das Wesen des Opfers sei das freimächtige Sterben Christi.[3]

Damit ist aber noch nicht festgestellt, worin positiv das Wesen der Opferhandlung, wie sie dem Kreuzes- und dem Meßopfer gemeinsam ist, bestehe; im besonderen ist damit nicht entschieden, ob die vom Konzil für die Opferhandlung gewählte Bezeichnung „offerre“, wie fast allgemein angenommen, eine wirkliche Gabendarbringung bezeichnet, oder ob, wie Wieland behauptet, der Ausdruck „offerre“ von den Konzilsvätern, ohne daß sie sich Rechenschaft gaben über seine buchstäbliche bzw. symbolische Bedeutung, einfach als damals üblicher Ausdruck zur Bezeichnung eines objektiven Opferaktes, über dessen Wesen damit noch nichts feststehe, gebraucht würde.[4]

Die positive Bestimmung des Wesens der Opferhandlung kann nicht dadurch erzielt werden, daß „Kreuz- und Meßopfer begrifflich analysiert und das in beiden Opferarten als Opferhandlung Gemeinsame herausgestellt wird“. Ein solches Verfahren

[1] Theol. Revue 1911 Sp. 311.
[2] A. a. O. 3 f.
[3] Renz, Geschichte des Meßopferbegriffs I, 99. 100 u. ö. II, 484 u. ö.; Wieland, der vorirenäische Opferbegriff 194 u. ö.
[4] A. a. O. 170 ff., 179.

könnte wohl nicht ohne eine gewisse petitio principii durchgeführt werden; man müßte ja aus jedem der beiden Opfer bzw. aus dem gemeinsamen Bestande ihrer Einzelmomente jene Bestandteile herausheben, die für die Opferhandlung als solche wesentlich sind, man müßte also den gesuchten Wesensbegriff schon als Ausscheidungskriterium benutzen.

Wie Wieland aus den betreffenden Canones des Tridentinum nur die Feststellung eines „objektiven Sakrifikalaktes" gegenüber dem häretischerseits behaupteten bloßen subjektiven Tun herauslesen will, so behauptet er, daß „auch die Capitula wohl einen äußeren und objektiven Sakrifikalakt statuieren können und wollen, nicht aber den Opferbegriff überhaupt als „Gabendarbringung" fixieren. „Dies geht daraus hervor, daß die Kapitel 1 und 2 der 22. Sitzung vom Kreuzopfer, das sie in Parallele zum Meßopfer setzen, bildlich reden, sowie daraus, daß die Redewendungen, mit welchen sie das ‚offerre' zum Ausdruck bringen, nicht übereinstimmen, sondern sich geradezu widersprechen." Die Bildlichkeit des „offerre" in Anwendung auf das Kreuzesopfer will Wieland mit dem Ausdrucke belegen: „in ara crucis offerre". Das Kreuz sei sicher kein Altar, sondern ein Marterholz gewesen; wenn der Ausdruck „ara" metaphorisch gebraucht sei, so könne „auch für ‚in ara crucis offerre' die Berechtigung einer wörtlichen Auffassung nicht erwiesen werden".[1] Aber ebensowenig folgt daraus, daß der ganze Ausdruck bildlich verstanden werden muß; im Gegenteil: weil man in dem singulären Opferakte Christi, den er am Kreuze vollzog, ein wirkliches Darbringen erblickte, deshalb nannte man das Kreuz mit dem Namen jenes Kultgerätes, das die wiederholten, nach einem bestimmten Ritus dargebrachten Opfergaben zu tragen bestimmt war:[2] ein offerre setzt nicht notwendig eine ara voraus; nur dann ließe sich von einer bildlich sogenannten ara auf ein nur bildliches offerre schließen. Die Widersprüche, die Wieland darin findet, daß das offerre bald Christus, bald die Kirche, bald die Priester zum Subjekt habe, finden ihre Erledigung in dem oben S. 7 f. und in späteren Darlegungen Gesagten.

Wenn das Tridentinum ständig die Ausdrücke „offerre", „oblatio" auf die Opferhandlung des neutestamentlichen

[1] Der vorirenäische Opferbegriff 177 f.

[2] Weil Christus als Gabe für Gott am Kreuze hing, wie die alttestamentliche Gabe auf dem Altare lag, deshalb heißt auch das Kreuz Altar.

Opfers, und die Ausdrücke „offerens", „hostia" auf das formelle Subjekt und Objekt dieser Handlung anwendet, Ausdrücke also, die nun einmal feststehende Bezeichnungen für eine opfermäßige Gabendarbringung sind, so sollte man meinen, es müßte strikte bewiesen werden, wenn diese Ausdrücke nur bildlich gebraucht sein, aber keine wirklich vorliegende Gabendarbringung bezeichnen sollen, nicht umgekehrt. Aber wir wollen Wieland einmal zugeben, das Konzil drücke sich nicht an allen Stellen mit einer solchen begrifflichen Schärfe aus, daß eine bildliche Deutung seiner Opfertermini schlechterdings ausgeschlossen sei. Dann werden wir zur Entscheidung der Frage: bildliche oder wörtliche Deutung? zurückgehen müssen auf die Opfersprache des Neuen Testamentes, dem die Terminologie des Konziles entlehnt ist, zugleich mit Rücksichtnahme auf die Opfersprache des Alten Bundes, dessen vorbildliches Opferwesen im neutestamentlichen Opfer seine Erfüllung fand.

Da behauptet nun Wieland, daß die Sprache des Neuen Testamentes die Ausdrücke offerre, oblatio u. ä. niemals in wörtlicher Bedeutung, im Sinne einer Gabendarbringung, sondern nur bildlich gebrauche. Sie seien eine aus der alttestamentlichen Ausdrucksweise übernommene Bezeichnung für das sakrifikale Sterben Christi, das als Abrogation der alttestamentlichen Gabenopfer zu ihnen in Parallele gestellt werde. Im Alten Bunde nämlich und überhaupt im außerchristlichen Opferwesen habe man bei den substitutiven Opfern, in denen an dem äußeren stellvertretenden Opfergegenstand zunächst nur das sakrifikale gotteinigende Sterben des Menschen selber — nach W. der Grundgedanke jeglichen Opfers — symbolisch dargestellt sei, allmählich statt der Tat der symbolischen Selbstvernichtung den konkreten Gegenstand, an dem diese Tat statthatte, als Schwerpunkt des Opfers und als „Gabe", die „dargebracht" werde, aufgefaßt.[1] Diesen Opferbegriff hätten die Apostel aber nicht auf das Opfer Christi, das in der „Tat" seines „freiwilligen Sterbens" bestand, anwenden können.[2] „Dieses einzige Opfer aber hat nach den Apostelschriften nicht in einer wirklichen Darbringung einer konkreten ‚Gabe' bestanden, deckt sich also nicht mit dem Opferbegriff, wie er außerhalb des Christentums (irrtümlicherweise) verstanden wurde und wie er noch heute von der Schule

[1] A. a. O. 190 f. [2] A. a. O. 23 f.

aufgestellt wird. Nur die Terminologie, welche von altersher mit dem Opferkult verbunden war, haben auch die Apostel, wo sie von der Kreuzestat Christi sprechen, beibehalten, aber deren Sinn ist nicht buchstäblich, sondern symbolisch, bildlich zu verstehen."[1]

Diese These sucht Wieland aus verschiedenen Stellen der Apostelschriften, die Christi Tod als Opfer bezeichnen, nachzuweisen, jedoch mit Gründen, die wir nicht als stichhaltig anerkennen können. Die hauptsächlichen Argumente mögen kurz geprüft werden. Die Stelle Hebr. 10, 8 ff.: „Während (Christus) zu Anfang sagt: ‚Opfer und Gaben und Brand- und Sündopfer wolltest du nicht und hattest kein Gefallen daran', wie sie nach dem Gesetze dargebracht werden, so hat er dann gesagt: ‚Sieh, ich komme, um deinen Willen zu tun.' Er hebt das Erste auf, damit er das Zweite aufrichte. In diesem Willen (Wieland übersetzt: Im Vollzuge dieses Willens) sind wir geheiligt worden durch die Darbringung des Leibes Jesu Christi ein für allemal" faßt Wieland so auf: „Der Vollzug des göttlichen Willens im Sterben Christi wird nur bildlich als die Darbringung des Leibes Christi bezeichnet, weil ja soeben gesagt war, daß Gott keine Gabe wolle.[2] Jedoch ist zu bemerken: In der Stelle ist durchaus nicht gesagt, daß Gott schlechthin keine Gabe wolle; der Zusatz, „wie sie nach dem Gesetze dargebracht werden", den der Apostel zu der zitierten Psalmstelle macht, zeigt deutlich, daß er sie von den unvollkommenen mosaischen Opfergaben verstanden wissen will (vgl. den Eingang des Kapitels: „da das Gesetz den Schatten der zukünftigen Güter hat . . ."). Es ist also durchaus unbewiesen, daß die „Darbringung des Leibes Christi" nur ein bildlicher Ausdruck für das gottgehorsame Sterben Christi sei, über den Gabencharakter dieses Sterbens aber nichts aussage. Das gilt um so mehr, als im Kontext noch zweimal (VV. 12. 14.) mit denselben Ausdrücken, wie sie von den abgelehnten, unwirksamen gesetzlichen Gaben gebraucht sind, das endgültig wirksame Opfer Christi bezeichnet wird („μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσενέγκας θυσίαν", „μιᾷ γὰρ προσφορᾷ . . .").

Zu der Stelle Eph. 5, 2: „Christus hat uns geliebt und sich selbst für uns hingegeben als Gabe und Opfer an Gott zu lieblichem Wohlgeruche", behauptet Wieland: „Daß aber diese

[1] A. a. O. 32 f. [2] A. a. O. 24 f.

‚Gabe' nur ein bildlicher Ausdruck ist, geht aus dem Zusatz hervor ‚zum Wohlgeruch'. Der Apostel nennt also Christum ein Brandopfer oder ein Rauchopfer." Aber wie soll denn aus dem auch schon im Alten Testament bildlich gebrauchten Ausdruck „zum Wohlgeruch" die Bildlichkeit des Ganzen, im besonderen der Gabe, folgen? Mit demselben Rechte könnte gefolgert werden, daß auch die alttestamentlichen Brand- und Rauchopfer nur bildlich als Gaben bezeichnet würden. Christi wirkliches Gabenopfer und die alttestamentlichen Gabenopfer werden verglichen unter dem Gesichtspunkte der bildlich ausgedrückten gottgefälligen Wirkung! Vgl. Cat. Rom. II, 4, 67: „Si enim veteris legis sacrificia . . . ita placuerunt Domino, ut Scriptura ‚Deum odoratum esse odorem suavitatis', id est grata ei et accepta fuisse, testetur: quid nobis sperandum de eo sacrificio . . .?"

Zuletzt meint Wieland: „daß der Begriff ‚Darbringen' den Aposteln überhaupt lediglich als Bild diente, geht endlich daraus hervor, daß sie dieses ‚Darbringen' nicht einmal in einheitlichem Sinne nehmen. Während z. B. Paulus im obenerwähnten Kapitel des Epheserbriefes sagte, Christus habe sich selbst dargebracht, lesen wir im ersten Petrusbrief III, 18, Christus sei für uns gestorben, ‚um uns Gott darzubringen'." Schließt denn Christi Selbstdarbringung aus, daß er seine mystischen Glieder, die doch ein Teil seines Selbst werden, in diese Darbringung einbezieht? Wo soll der Widerspruch liegen? Hier, wie bei der Behandlung anderer von W. angezogener Schriftstellen fällt auf, daß er Ausdrucksweisen, die aus einem zusammengesetzten, beziehungsreichen Ganzen ein Moment, eine Beziehung herausheben, im exklusiven Sinne faßt und so für seine These verwertet.

Es ist eine unbewiesene Behauptung, wenn Wieland meint: „Es steht also fest: es kann nirgends bewiesen werden, daß die Apostel dieses Sterben Christi im Sinne einer wirklichen Darbringung seines Leibes an Gott als konkrete Gabe verstanden hätten, weil sie es immer nur in Parallele zu den alten Kultopfern mit diesem Namen bezeichnen, welche eben wegen dieser konkreten Gaben als echte, wirksame Opfer abgelehnt werden. Vielmehr bezeichnet der Hebräerbrief das Opfer Christi gerade im Gegensatz zu jenen einfach als ‚Vollziehen des göttlichen Willens an seinem Leibe', d. i. als Sterben schlechthin."[1] Gerade

[1] A. a. O. 26.

dieser Satz Wielands macht recht deutlich, wie unwahrscheinlich es von vornherein ist, daß die Apostel nur bildlich von einer Gabendarbringung redeten. Wenn die Apostel das Opfer Christi in Parallele zu den alttestamentlichen Opfern setzen und diese gerade wegen der „Gaben" ablehnen, so war es doch höchst unzweckmäßig, nun das wahre, gabenfreie, im „Sterben schlechthin" bestehende Opfer wiederum als „Gabe" oder „Darbringung" zu bezeichnen! Hätten sie dann nicht vielmehr jeden Ausdruck, der an die Gabe, die ja gerade die Unvollkommenheit der abrogierten Opfer ausmachte, erinnerte, ängstlich vermeiden, zum mindesten aber es deutlich und unverkennbar zum Ausdruck bringen müssen, daß sie diese Bezeichnungen nur bildlich verwendeten?[1] Aber die Apostel lehnen eben durchaus nicht die Gabe überhaupt ab, wohl aber die unvollkommene Gabe „nach dem Gesetze", weil sie ihren vorbildlichen Zweck erfüllt hat und durch Christi Opfergabe abrogiert ist. Wieland spricht allerdings von „konkreter" Gabe, ein Zusatz, den die neutestamentlichen Schriftsteller nicht machen; versteht er unter „konkret" das, was die Unvollkommenheit der symbolischen alttestamentlichen Gaben mitausmacht, ihre reale Verschiedenheit vom Opfernden, so mag Wieland Recht haben; aber die Apostel sprechen ja gar nicht von einer solchen „konkreten" Gabe, sondern nur von einer Gabe schlechthin, und zwar von einer wirklichen Gabe.

Wenn die Apostel im Opfer Christi nur „das Sterben schlecht-

[1] Das gilt um so mehr, als die Apostel den „wahren" gabenfreien Begriff des neutestamentlichen Opfers hätten durchsetzen müssen gegen die allgemeine außerchristliche (jüdische und heidnische) Anschauung, wonach das Opfer Gabendarbringung war; eine Anschauung, so eingewurzelt und so mächtig, daß sie, wie Wieland selbst zugibt (die Schrift M. u. C. 55; der vorir. O. B. 133 ff., 145 ff.) in den ihr (nach W.) gegensätzlich gegenüberstehenden christlichen Opferbegriff sich wieder Eingang verschafft, wenn ihn auch nicht völlig verdrängt habe. — Wiel. behauptet, wie die Apostel, so hätten auch die ältesten christlichen Väter bis gegen Irenäus hin den Oblationsgedanken nicht gekannt bzw. positiv abgelehnt. Diese historische Frage und die Lösung der zweifellos in ihr vorliegenden Schwierigkeiten bilden nicht den eigentlichen Gegenstand unserer Arbeit. Jedoch sei bemerkt: Wenn auch die ältesten Väter und Apologeten ein Gabenopfer im jüdischen bzw. heidnischen Sinne ablehnen und „Gebete und Danksagungen" als die „einzigen vollkommenen und gottgefälligen Opfer" bezeichnen (Justinus, Dial. 117), so nehmen sie anderseits auch für die Christen ein „Opfer" in Anspruch; hätten sie jede wirkliche, allerdings christlich vollkommene und vergeistigte Oblation in ihrem Kultus abgelehnt, so durften sie als ehrliche Polemiker den Terminus „Opfer" nicht Gegnern gegenüber in Anspruch nehmen, die „Opfer" nur als „Gabe" verstehen konnten. Von großer Bedeutung ist, daß auch spätere Väter (vgl. die Nachweise bei Dorsch, O. Ch. 286 ff.) in ähnlicher Weise reden, wie die Apologeten, zu einer Zeit, wo auch nach Wiel. die Oblationsidee längst in den christl. Opferbegriff aufgenommen war und bei eben jenen Vätern deutlichen Ausdruck fand. Vgl. Rauschen, Eucharistie u. Bußsakr.[2] 75 ff.

hin", im Gegensatz zu einer Gabendarbringung, erblickten, weshalb bezeichneten sie es dann mit den nunmehr irreführenden bildlichen Ausdrücken „Gabe" und „Darbringung"? Aber die Apostel sahen im Opfer Christi eben nicht den reinen Gegensatz, sondern die vollkommene Erfüllung der alttestamentlichen Opfer, die als seine Vorbilder, sein voraufgeworfener Schatten uns doch gewisse Umrisse des vorgebildeten Ideales, der vollkörperlichen Wirklichkeit zeigen, dem Opfer Christi ähnlich sein müssen. Was liegt nun näher, denn jenes Moment als das in beiden vorhandene Fundament jener Ähnlichkeit zu nehmen, was von beiden, wenn auch nur in analoger Weise, ausgesagt wird, nämlich daß sie Gaben seien? Was wäre unnatürlicher, als das, in dessen Vorhanden- oder Nichtvorhandensein ihr grundwesentlicher Unterschied bestehen soll, die Gabendarbringung, von dem Opfer, dem es wegen seiner Vollkommenheit fehle und fehlen müsse, „bildlich" auszusagen?

Es soll nicht bestritten werden, daß die fraglichen Termini gelegentlich auch im übertragenen Sinne oder überhaupt ohne jede wirkliche oder bildliche Beziehung auf eine Opfergabe gebraucht werden, aber da, wo sie im Neuen Testamente auf das Opfer Christi angewendet werden, spricht, wie dargelegt, alles für ihre wörtliche Auffassung als Bezeichnung für eine Gabendarbringung an Gott. Die Ausdrucksweise der Meßopferlehre des Tridentinum ist keine andere als die des Neuen Testamentes und will demnach im selben wörtlichen Sinne aufgefaßt sein, ohne daß wir zu prüfen brauchten, ob „die Konzilsväter sich über die buchstäbliche bzw. symbolische Bedeutung des Ausdrucks Opfergabe Rechenschaft abgelegt haben";[1] nur durchschlagende Beweise könnten uns veranlassen, für das Neue Testament und deshalb auch für das Tridentinum die wörtliche Auffassung der „Gabendarbringung" aufzugeben; Wieland dürfte diese Beweise schuldig geblieben sein, und wir gehen wohl nicht fehl mit der Annahme, daß seine Gründe für die bildliche Auffassung weniger in exegetischen Bedenken, als in historischen Schwierigkeiten und vor allem in den vermeintlichen Widersprüchen gelegen sind, die er in der „Gabe an Gott" findet. Ob der Begriff „Gabe an Gott" wirklich an Widersprüchen leidet, das zu untersuchen, wird einen Teil unserer Aufgabe bilden.

[1] Wieland a. a. O. 179.

Wie die offizielle kirchliche Lehrverkündigung das „offerre" durchaus im bestimmten Sinne der Gabendarbringung und diese als das Wesen des Opfers auffaßt, erhellt auch aus dem Satze des Catechismus Romanus (P. II, cap. IV, qu. 69): „Omnis sacrificii vis in eo est, ut offeratur." In diesen Worten wird das „Darbringen" als der Wesensinhalt des Opfers bezeichnet. Wenn das offerre auch hier nur bildlich und unbestimmt lediglich einen „objektiven Sakrifikalakt" bezeichnete, so besagte dieser Satz nur sehr wenig und wäre geradezu unverständlich als Gegensatz zum Kontexte: „Differunt autem plurimum inter se hae duae rationes: sacramentum enim consecratione perficitur; omnis vero sacrificii vis in eo est, ut offeratur." Der Gegensatz ist offenbar nicht: objektives — nicht objektives Geschehen, sondern: consecratio — oblatio. Wenn also „oblatio" einen prägnanten Sinn hat, welcher andere sollte es sein, als der, den die Sprache der Hl. Schrift damit verbindet, die „Gabendarbringung"?

Daß das Opfer in seinem wahren Wesen nicht nur in seiner irrtümlichen, entarteten Auffassung „Gabe an Gott" sei, legt auch eine religionsphilosophische Erwägung nahe. Religion ist der lebendige Verkehr zwischen dem vernünftigen Geschöpfe und seinem Schöpfer. Dieser Lebensverkehr hat zwei Grundelemente, das — vom Geschöpf aus angesehen — passive, rezeptive sakramentale und das aktive, produktive sakrifizielle Element. Empfangen und Geben sind eben naturgemäß die Grundelemente der Lebensbewegung des von Gott und für Gott geschaffenen vernünftigen freien Geschöpfes; wie das Sakramentale, Gabe Gottes an den Menschen, so ist das Sakrifizielle Gabe des Menschen an Gott. Der Einwand liegt nahe, daß im Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer das Geschöpf nur als Empfänger, nicht als Geber auftreten könne; allein schon die von Natur sich aufdrängende und durch die christliche Offenbarungsreligion bestätigte Überzeugung von einem Gott gegenüber geltenden Verdienste weist deutlich darauf hin, daß das Geschöpf tatsächlich Gott gegenüber zu einer Leistung, zu irgendwelchem Geben befähigt ist. In welcher Weise? das zu beantworten, bleibt späterer Untersuchung vorbehalten. Jedenfalls erklärt diese allgemeine Überzeugung und das allgemeine Bedürfnis, Gott etwas geben zu können und zu wollen, besser die allgemeinmenschliche Erscheinung, daß man das Opfer als Gabe an Gott

faßte, als die Deutung, die Wieland dafür gibt. Wie schon oben bemerkt, faßt Wieland die vorchristlichen (substitutiven) Opfer als ein symbolisches Sterben, indem der Mensch statt seiner einen äußeren Gegenstand (Lebewesen oder Lebensmittel) vernichtet. Er meint dann: „dieses Vernichten vor Gott nannte man Gott etwas ‚darbringen', den Gegenstand selbst eine ‚Gabe' an Gott".[1] Es will uns nicht einleuchten, wie man vom negativen „Vernichten" in der Auffassung und im Sprachgebrauch zu einem positiven „Darbringen" und einer positiven „Gabe" kommen solle. Man wird nicht erklären können, wie ganz allgemein bei allem, was als Opfer bezeichnet wird, die Oblationsidee in Vorstellung, Absicht und Sprache sich geltend macht, wenn nicht eben im tiefsten Grunde das Opfer „Gabe an Gott", nicht aber symbolisches oder wirkliches Sterben ist.

Wir glauben dem Gesagten nach in vollem Rechte zu sein, wenn wir bei unseren Untersuchungen über das Opfer von dem Opferbegriff der „oblatio Deo facta" — von der äußeren sinnfälligen Seite, wie sie zum eigentlichen liturgischen Opfer gehört, sehen wir vorerst ab — Ausgang nehmen. Freilich halten wir diesen Begriff nicht für einen solchen, daß er sich, als offenbarungsgemäßer Begriff des Opfers erwiesen, nun auch seinem Inhalte nach jeder Diskussion entzöge, und wir können daher Dorsch nicht beipflichten, wenn er meint: „daß die Darbringung einer realen Gabe, als die das Konzil unser Opfer bezeichnete, noch einer Erklärung bedürfe, das kann man nur unbilligerweise verlangen; denn endlich müssen wir einmal bei Begriffen anlangen, die aus sich klar und verständlich einer weiteren Erläuterung sich entziehen".[2] Dem ist entgegenzuhalten: Schon die Bezeichnung der Gabe als einer „realen", „äußeren", „substantialen" ist nicht ohne Bedenken, wenn nicht ganz genau angegeben wird, welcher Sinn damit verbunden wird; wir haben schon (oben S. 8 ff.) gezeigt, wie eine äußere, d. h. vom Geber real verschiedene Gabe mit dem Tridentinum in Widerspruch gerät, und haben deshalb mit Absicht die ganz allgemeine Fassung „oblatio Deo facta" gewählt. Ferner sind zwar die Begriffe „Darbringung", „Gabe" an sich bestimmt, wenn auch wohl der schärferen Erfassung noch Raum bietend; jedoch ist die Begriffsverbindung „Gabe an Gott" als Übertragung einer menschlichen

[1] A. a. O. 190 ff.
[2] Dorsch, Der Opfercharakter d. Euch. 145[1].

Verkehrsform auf das Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer vielleicht ähnlich einer gewissen Reinigung bedürftig, wie geschöpfliche Prädikate, wenn sie uns zur Kennzeichnung des göttlichen Wesens und Willens dienen.

Demgemäß untersuchen wir zunächst den Begriff der „oblatio Deo facta", der „Gabe an Gott", indem wir prüfen, was geeignet ist, Gabe an Gott zu sein, und wie beschaffen der Darbringungsakt ist, in dem diese Gabe Gott übereignet wird; anschließend wird zu zeigen sein, welche Rolle das äußere, sinnfällige Moment im Opfer spielt, wie das Opfer, die Gabe des Menschen an Gott, in ihrem Zwecke sich verbindet mit dem Sakramentalen, der Gabe Gottes an den Menschen; wie endlich die Destruktion, das substitutive oder eigene Sterben als untergeordnetes Moment unter bestimmten Voraussetzungen in der Gabe an Gott Bedeutung gewinnt. Im zweiten Hauptabschnitt soll dargelegt werden, wie der geprüfte und geklärte Begriff der Gabe an Gott sich zwanglos und ungekünstelt auf das Opfer Christi in seiner dreifachen Gestalt als Kreuzesopfer, himmlisches und eucharistisches Opfer anwenden läßt und durch das, was Offenbarung und Kirchenlehre über dieses Opfer aussagen, bestätigt wird.

Daß auch die allgemeinen Erörterungen über den Opferbegriff schon auf die konkreten geschichtlichen Verwirklichungen der Opferidee, also auch auf Kreuzes- und Meßopfer Rücksicht nehmen, bedarf nicht der Rechtfertigung.

Erster Hauptteil.

Der allgemeine Begriff des Opfers als einer Gabe an Gott.

I. Kritischer Teil:

Unhaltbare Auffassungen des Begriffs der „Gabe an Gott".

A. Die Kontroverse Dorsch-Wieland über den Gabencharakter des Opfers.

„Gabe" im eigentlichen und gebräuchlichen Sinne ist der auf dem Willen des Gebers beruhende Übergang eines Gegenstandes aus dem Eigentum des Gebers in das Eigentum des Empfängers; oder, wenn vom Gegenstand ausgegangen wird, ist „Gabe" ein Gegenstand, der durch den Willen seines Eigentümers (des Gebers) Eigentum eines anderen (des Empfängers), wird.

Der Begriff „Gabe" ist ein komplexer Begriff, er umfaßt den Gegenstand, sofern er übereignet wird, und die Übereignung als Willenshandlung, sofern sie auf den Gegenstand geht. Selbstverständlich kann von „Gabe" nur zwischen zwei moralischen Wesen die Rede sein. Gefordert wird also, wenn von einer „Gabe" gesprochen werden soll, daß der Beschenkte vorher wenigstens nicht im selben Umfange als nachher Herr des Gegenstandes ist, daß also sein Herrschaftsbereich durch die Gabe erweitert wird. „Ad hoc alicui datur, ut eius sit." „Hoc enim dari nobis dicitur, quod aliunde habemus." (Thom. Aqu. I, 38; 1.)

Es ist begreiflich, daß bei der Anwendung des Begriffes der Gabe auf das Verhältnis des Menschen zu Gott sich spekulative Schwierigkeiten erheben. Am schärfsten hat solche Bedenken zum Ausdruck gebracht Fr. Wieland.[1] Er glaubt sagen zu dürfen, daß man auf einen Opferbegriff im Sinne einer materiellen Gabendarbringung niemals eine Meßerklärung werde aufbauen

[1] In den S. 2 angeführten Schriften; vergleiche hier besonders: Der vorirenäische Opferbegriff 181 ff.

können, welche nicht mit der Logik oder mit dem Dogma, oder mit beiden in Konflikt stünde, sobald man mit dem Begriff „Gabe" Ernst macht (a. a. O. S. 189). Den hauptsächlichen Grund faßt er folgendermaßen (S. 182): „Da allgemein anerkannt wird, daß Gott als der Herr alles Seienden Besitz- und Verfügungsgewalt über alles hat, was er erschaffen, so ist es von vornherein klar, daß es nichts auf Erden und im Himmel geben kann, was jemand aus seinem Besitz in den Besitz Gottes übergehen lassen kann, so daß es von nun an Gottes Eigentum wäre."

In der wissenschaftlichen Erörterung des Opferbegriffes kehrt vielfach der Ausdruck „materielle" Gabendarbringung (auch ähnliche) wieder, ohne daß jedesmal ganz klar würde, was genau damit gemeint ist. Es genügt für unseren Zweck, wenn wir die verschiedenen synonymen Ausdrücke der „materiellen", „äußeren" „objektiven", „konkreten" Gabendarbringung, die anscheinend alle dasselbe bedeuten sollen, außer acht lassen und einen trennenden Schnitt machen zwischen jener Gabendarbringung, bei welcher der Gebende und die Gabe **materiell** verschieden sind, also die Gabe dem Geber äußerlich als res, als Ding, gegenübersteht, und jener Gnadenbringung, bei der Geber und Gabe lediglich **formell** verschieden sind, also nur unter dem formellen Gesichtspunkt des Gebens und des Gegebenwerdens.[1] Im letzteren Falle kann also nicht von einer dem Geber äußeren, wohl aber von einer äußeren, d. h. sinnfälligen Gabe gesprochen werden. Die Bedeutung dieser Unterscheidung für unsere Frage wird aus der weiteren Erörterung klar werden.

Wenn ich von einer Gabe spreche, so bewege ich mich zweifellos auf dem Gebiete des „Mein" und „Dein". Etwas „geben" heißt: den Willen bekunden und ausführen: „Was bis jetzt mein ist, soll von nun an dein sein." Es wird also vorausgesetzt, daß das Gegebene noch nicht Eigentum, wenigstens noch nicht im vollen Umfange und im vollen Sinne Eigentum des Empfängers ist. Läßt sich nun von irgend etwas Geschaffenem sagen, daß es nicht ganz Gottes Eigentum sei und deshalb in einem vollkommeneren Sinne Gottes Eigentum werden könne? Läßt es sich

[1] Thomas sagt (allerdings in anderem Zshg.): „Donum oportet esse aliquo modo dantis. Sed hoc esse huius dicitur multipliciter. Uno modo per modum identitatis; . . . et sic donum non distinguitur a dante, sed ab eo, cui datur . . . Alio modo dicitur aliquid esse alicuius, ut possessio vel servus. Et sic oportet, quod donum essentialiter distinguitur a dante (S. Th. I. 38, 1 ad 1).

von der ersten Art der Gabe, von der res, dem unpersönlichen Ding sagen? Wieland lehnt, wie wir gesehen, den Gabencharakter des Opfers ganz allgemein ab; eine mehr als symbolische, eine wirkliche Gabe an Gott scheint ihm schlechterdings ausgeschlossen. Auf den Einwand Wielands antwortet Dorsch:[1] „Da unser Autor zugibt, daß Gott der Herr alles Seienden ist, so wird er auch nicht leugnen können, daß derselbe Herr sein Verfügungsrecht dahin gebrauchen dürfe, daß er von den Dingen, die er geschaffen, manches anderen Lieblingskreaturen schenken, in deren Eigentumsrecht und Verfügungsgewalt übergehen lassen könne. Oder wozu hat denn Gott der Herr dem Menschen den freien Willen gegeben, ihn mit so vielen Gütern an Leib und Seele ausgestattet? Alle diese Güter sind des Menschen freier Selbstbestimmung überantwortet: er kann sie frei verwenden, gut und bös, und wenn gut, mehr oder weniger gut; er kann sie verwenden für sich, aber auch für das Wohl seines Mitmenschen und endlich auch zur größeren Ehre und zum Dienste Gottes. Tut er dies letztere, so stellt er jene Güter wieder zurück in das ‚Verfügungsrecht' Gottes, der sie ihm gegeben. Anders denken und reden, hieße der allgemein menschlichen Überzeugung widersprechen, hieße die Möglichkeit eines wahren Verdienstes von seiten des Menschen Gott gegenüber bestreiten und die katholische Auffassung der erlösenden Genugtuung des menschgewordenen Gottessohnes in Frage stellen."

„Das ist ja richtig: eine gewisse Oberhoheit bleibt Gott, dem absoluten Herrn aller Dinge immerhin auch dann, wenn er seine Güter der Kreatur überläßt. Diese kann nie in einer Weise Herrin über die Geschöpfe Gottes werden, daß sie den Schöpfer davon ausschlösse; aber sie kann es durch den Willen Gottes in einem gewissen Sinne werden und in demselben Sinne wird sie auch ihrem Schöpfer und Herrn eine Gabe und ein Geschenk machen können. Daraus folgt zwar, daß eine solche Gott durch den Menschen gemachte Schenkung ihrem Begriffe nach nie völlig übereinkommen wird mit dem einer Schenkung unter Menschen, gerade so wie auch das Sein Gottes begrifflich nicht vollkommen mit dem Sein der Kreatur übereinkommt, sondern nur analog; aber ebensowenig, wie wir nicht Gott das Sein absprechen, weil er nicht ist genau wie wir, ebensowenig wird ein vernünftiger Mensch leugnen, daß wir Gott etwas schenken und

[1] Zeitschr. für kath. Theol. 34, 310 ff.

darbringen können, deshalb, weil eine solche Gott gemachte Schenkung nicht in allen Merkmalen übereinkommt mit derjenigen, wie sie unter Menschen sich vollzieht."

Auf Wielands[1] Bemerkung, nach den vorirenäischen Vätern habe Gott die sichtbaren „Gaben" schon „eo ipso", entgegnet Dorsch:[2] „‚Eo ipso' hat nach jenen Vätern Gott auch die materiellen Gaben nicht, die Gott nach Klemens (Alex.) ja auch den Menschen gegeben und so ihrer freien Verfügung überlassen hat, gerade so wie den Gebrauch ihres freien Willens . . ."

Diese den Kern der Frage berührenden Äußerungen zeigen, daß Dorsch sich die menschliche Herrschaft, das menschliche Eigentum an den Dingen, als aus einer freiwilligen Selbstbeschränkung der göttlichen Herrschaft hervorgehend denkt; göttliche Herrschaft und menschliches Eigentum sind nach ihm zwei sich gegenseitig beschränkende Herrschaftssphären; der Mensch wird „in gewissem Sinne" Herr der irdischen Dinge, Gott bleibt aber „eine gewisse Oberhoheit" und „in demselben Sinne" kann die Kreatur von den Dingen Gott ein Geschenk machen, die er ja „eo ipso noch nicht hat".

Ist die Bestimmung des Verhältnisses von göttlicher und menschlicher Herrschaft und damit der darauf aufgebaute Begriff der „Gabe an Gott" richtig?

B. Göttliche Herrschaft und menschliches Eigentum.

Die Auffassung von Dorsch über das Verhältnis von göttlicher Herrschaft und menschlichem Eigentum können wir nicht als zutreffend anerkennen. Wir sagen mit Absicht nicht „göttliches Eigentum"; denn göttliche Herrschaft und menschliches Eigentum sind in jeder Hinsicht ganz verschiedene Dinge.

Unsere irdischen Eigentums- und Herrschaftsverhältnisse und -Begriffe finden auf eine Gabe an Gott gar keine Anwendung. Auch hier gilt der Satz des hl. Thomas: „Est duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum . . . Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum." (S. Thom. I, 21; 1 ad 3.)

Was heißt für den Menschen: „Ich bin Eigentümer dieser Sache?" Nichts anderes als: ein den koordinierten Rechtssub-

[1] Mensa und Confessio u. P. E. Dorsch 82.
[2] Der Opfercharakter der Eucharistie 285.

jekten übergeordneter maßgebender Wille, — letztlich der Wille Gottes — will, daß ich über die Sache die relativ unbeschränkte, physische Herrschaft ausübe, daß umgekehrt alle anderen Rechtsgenossen sie nicht ausüben. Rechtliche Herrschaft (Eigentum) ist also die vom Gesetzgeberwillen garantierte physische Herrschaft. Die Rechtsbeziehung ist nicht die auf den natürlichen Eigenschaften des Dinges fundamentierte reale Beziehung zum Menschen, bzw. die auf dem Begehren des Menschen fundamentierte reale Beziehung des Menschen zum begehrenswerten Dinge; sie ist vielmehr eine gedachte Beziehung (oder ein Komplex von gedachten Beziehungen) in der Ordnung des Seinsollenden zwischen den verschiedenen Rechtssubjekten, allerdings eingreifend in jene realen Beziehungen, weil die Rechts-(Eigentums-)Ordnung die ethische Ordnung der in der Physis der Dinge und Menschen begründeten Begehrens- und Machtverhältnisse ist.

Die rechtliche Güterordnung ist eben nichts anderes als das Seinsollende, das sich nach Maßgabe des göttlichen Weltplanes aus der Natur des Menschen und der menschlichen Gesellschaft einerseits und der Natur der zu deren Dienste bestimmten Dinge anderseits mit Rücksicht auf den zu erreichenden Schöpfungszweck ergibt. Das subjektive Recht, auch das konkrete Eigentumsrecht, ist also als konkreter Einzelfall der allgemeinen Eigentumsordnung ebenfalls von nur regulativer Art, eine Norm, die ethische Regelung des an sich rein physischen, örtlichen Verhältnisses zwischen einer Person und einem äußeren Sachgut.

Etwas ganz anderes aber als diese rechtliche, ethische Regelung des Verhältnisses der menschlichen Personen zu den Sachgütern bzw. als die Zuteilung und Abgrenzung der Machtsphären der einzelnen Rechtssubjekte innerhalb der Rechtsgemeinschaft ist das reale, physische Verhältnis absoluter Abhängigkeit der geschaffenen Dinge von ihrem Schöpfer, ein Verhältnis der absoluten Herrschaft von seiten Gottes und der absoluten Hörigkeit von seiten des Geschöpfes, das überhaupt seinem Begriffe nach gar keine Erweiterung oder Beschränkung, geschweige denn eine Aufhebung zuläßt. Ebensowenig wie das göttliche Attribut der Schöpfungsmacht einem Geschöpfe mitteilbar ist, ebensowenig auch die auf der Schöpfungstatsache beruhende absolute Herrschaft Gottes, auch nicht in

beschränktem Maße. Die moralisch-rechtliche Befugnis steht auch nicht neben dieser göttlichen Allherrschaft, so daß man durch ihre Überlassung Gott einen neuen Rechtstitel[1] als formale Erweiterung seiner Herrschaft verschaffen könnte, sondern sie steht innerhalb dieser göttlichen Herrschaft; denn Gott ist Schöpfer nicht nur des physischen, sondern auch des moralisch-rechtlichen Kosmos.

Man kann daher auch nicht mit Dorsch (a. a. O. S. 310) sagen, daß Gott „seine Güter der Kreatur überläßt", so daß er selbst nur „eine gewisse Oberhoheit" behält. Gott schafft nicht erst die Dinge, um sie dann „in Eigentumsrecht und Verfügungsgewalt (des Menschen) übergehen zu lassen", sondern in seinem Schöpfungsplane sind Personen und Sachgüter von vornherein füreinander bestimmt und aufeinander abgezweckt; die physische Angemessenheit und Bestimmung des Sachgutes für die Person wird zur moralischen Herrschaft der Person dadurch, daß sie von Gott (direkt oder durch Vermittlung des positiven Rechts) gewollt wird als Mittel des Schöpfungszweckes, bei einer Mehrheit von konkurrierenden Personen außerdem zwischen diesen abgegrenzt und im abgegrenzten Umfange dem einzelnen zugewiesen wird.

Das innerweltliche menschliche Eigentum und die überweltliche göttliche Herrschaft können sich gegenseitig gar nicht beschränken; ein Wachstum der menschlichen Eigentumsherrschaft über die Dinge der Erde bedeutet in keiner Weise eine Einschränkung der göttlichen Herrschaft; eine Abnahme der ersteren in keiner Weise eine Erweiterung der letzteren.

Es möge hier sogleich ein Einwand ausgeräumt werden, der vielleicht mit einem Schein von Recht gegen unsere Darlegung erhoben werden könnte.

Man könnte meinen: wo es sich um die „Gabe an Gott" handelt, kommen ja nicht die Eigentumsverhältnisse der Menschen untereinander in Frage, sondern nur das Verhältnis der Sachherrschaft des Einzelmenschen zu Gottes Herrschaft. Wir sind von den wirklich bestehenden sozialen Eigentumsverhältnissen ausgegangen, wollen aber den unwirklichen Fall einmal setzen, daß nur ein Mensch geschaffen wäre und über die Erde herrschte. Dann könnte natürlich von einem „Eigentum", das immer

[1] So sucht Dorsch (Zeitschrift für kath. Theol. 32, 315) die materiell nicht vollzogene Oblation von Fleisch und Blut Christi in der Eucharistie zu verstehen.

eine soziale Bedeutung hat (als Gegensatz zum „Fremdtum") keine Rede sein; aber das Verhältnis seiner Herrschaft über die irdischen Güter, die ihm als dem vorzüglichsten Geschöpf, als der teleologischen Spitze der Schöpfung zukäme, zur göttlichen Herrschaft bliebe ganz dasselbe, wie es beim sozialen Eigentum der Fall ist; es läge wesentlich ganz dieselbe von Gott gewollte innerweltliche Zweckbeziehung von Sachgütern zu einer Person vor. Der Unterschied wäre nur der, daß in diesem Falle ein irdisches Sachgut in keiner Weise mehr „Gabe" sein könnte, da keine andere geschöpfliche Person vorhanden wäre, die in diese innerweltliche Beziehung eintreten könnte.

Aller menschlicher Besitz ist derivativer, in letzter Linie von Gott sich herleitender Besitz, aber nicht als Ausfluß oder Übertragung eines (hypothetischen) göttlichen Obereigentums, sondern als moralische Schöpfung, als Imperativ des göttlichen Willens, der als absolute causa efficiens auch absolut verpflichtende und anzustrebende causa finalis ist und zur Erreichung dieses Zieles die geschaffenen Güter den Menschen zur Verfügung stellt. Weil der Mensch die Güter nur als von außen gegebene Mittel zum Zweck besitzt, also aus Bedürftigkeit, und ein solches Mittel zum Zweck für Gottes Wirkweise gar keinen Sinn hat, deshalb kann Gott gar nicht ein dem menschlichen Besitzverhältnis gleichnamiges oder auch nur analoges „Obereigentum" zugesprochen werden; Gott „besitzt" die Welt nur als souveräner Schöpfer, als absoluter Ursprung und als absolutes Ziel.

Man könnte meinen, der Mensch erwürbe in gewissem Sinne originäres Recht an Sachgütern durch seine eigene Tätigkeit, z. B. durch Verarbeitung eines geringen Stoffes zu einem wertvollen Kunstwerk; dieser originäre Rechtserwerb an dem Mehrwert ist originär nur im Verhältnis zu den übrigen menschlichen Rechtssubjekten; Gott gegenüber ist er genau in demselben vollen Maße derivativ, als der Mensch in seinem Sein und seinem Tätigsein von der göttlichen Macht geschaffen und getragen ist.

Ein menschliches Besitzrecht bedeutet also, daß durch Gottes Willen die Nutzungsmöglichkeit eines bestimmten Sachgutes einer bestimmten Person unter Ausschluß anderer Personen zugewiesen ist. Ein Besitzrecht übertragen heißt: jene Bedingung setzen, unter der nach der von Gott gewollten Ordnung jenes Recht an der Sache nicht mehr mir, sondern einem anderen

zukommt. Unmittelbar kann man nur ein Recht, eine Sache dagegen nur mittelbar übertragen, insofern als sie Gegenstand oder ihre Nutzungsmöglichkeit Inhalt des Rechtes ist.

Das sinnfällige Darreichen kann an sich nicht die moralische Wirkung des „Gebens" haben; denn das „Geben" als das Verschaffen der moralischen, rechtlichen Herrschaft ist ein moralischer, vom Gebewillen gesetzter Vorgang; wo dieser Wille fehlte, wäre bloß eine Ortsveränderung oder eine Verschaffung der Möglichkeit physischer Bewältigung (statt moralischer Herrschaft) vorhanden. Jemandem eine Sache, ein äußeres Besitzgut, schenken, heißt also genau: jene Willenserklärung (oder gleichbedeutende Handlung) setzen und zwar ohne Entschädigungsbedingung, wodurch der andere in jene moralische Herrschaft, in jenes moralische Dürfen und Können in bezug auf die Sachnutzung eintritt, in dem ich mich bisher selbst befand.

C. Der menschliche Besitz an äußeren Dingen ist auch nicht in analogem Sinne auf Gott übertragbar.

Es leuchtet aus den voraufgehenden Darlegungen von selber ein, daß es untunlich ist, eine Anwendung der für das menschliche Recht an äußeren Gütern und seine Übertragung zweifellos zutreffenden Begriffe auf die „Gabe an Gott" auch nur zu versuchen. Dorsch selbst sagt, „daß eine solche Gott durch den Menschen gemachte Schenkung ihrem Begriffe nach nie völlig übereinstimmen wird mit dem einer Schenkung unter Menschen", es handle sich um eine ähnliche Analogie, wie bei der Anwendung des Seinsbegriffs auf Gott und Kreatur. Aber solange Dorsch nicht zeigt, in welcher Abänderung denn die Gabe eines äußeren Gutes an Gott widerspruchsfrei ist, beseitigt seine Bemerkung die Schwierigkeit nicht, sondern hebt sie nur hervor. Denn das menschliche Besitzrecht hat zwar seinen Ursprung und seinen verpflichtenden Rechtscharakter von Gott, sein letztes Ziel in Gott, aber seinem Inhalte, seinem nächsten, ihm eigentümlichen Zwecke nach ist es durchaus in die Schranken des Kreatürlichen gebannt und kann auf Gott auch nicht analoge Anwendung finden. Der Inhalt und nächste Zweck des Rechtes ist ja die Nutzungsmöglichkeit eines Sachgutes für eine ergänzungsbedürftige, geschöpfliche Person, die rechtliche Form ist nur die ethische, soziale Regelung dieser Nutzungen

durch Gottes Willen. Zweck des Gebens ist aber die Beschaffung des Rechtsinhaltes, der Nutzungsmöglichkeit, die rechtliche Form ist nur des Inhaltes wegen da; auf den Inhalt kommt es bei der Gabe an. Und selbst die rechtliche Form dieses Inhaltes, soweit sie überhaupt der Verfügung der Kreatur irgendwie unterstehen kann, nämlich als die privilegierte Stellung des geschöpflichen Besitzers in bezug auf ein bestimmtes Sachgut, ist etwas rein Kreatürliches. Jedes subjektive menschliche Recht ist ein endliches Produkt des göttlichen Willens als der letzten Seinsquelle des Rechtes.

Daß nun ein solches menschliches Besitzrecht in keinem Sinne an Gott übertragbar ist — und nichts anderes würde die Gabe eines bonum externum an Gott fordern — wird noch besonders deutlich durch die Erinnerung, daß das Recht Produkt des göttlichen Willens nicht als physisch Existierendes, sondern als Seinsollendes ist, als ideale Forderung des göttlichen Willens; das objektive Recht ist die ideale Norm, nach der den einzelnen Menschen die sachlichen Mittel zur Erreichung ihres Zieles zugeteilt werden; jedes einzelne subjektive Recht ist ein Seinsollendes in diesem Sinne, hat also überhaupt Sinn nur für das von Gott regierte Geschöpf, bzw. die von Gott regierte menschliche Gesellschaft, und ihr geschöpfliches Ziel. Wesentlicher, nächster Zweck dieses Seinsollenden ist der Nutzen, die Förderung des Menschen. Kann ich durch Hingabe meines Rechtes bzw. meines Gutes Gott zum Träger eines solchen innerweltlichen Teilzweckes, eines solchen seinsollenden Nutzungsverhältnisses machen?

Oder welchen anderen Erfolg sollte die Gabe eines Dinges an Gott denn haben, da doch niemand mehr geben kann, als er selbst hat? Wenn Klemens von Alexandrien sagt, daß „Gott den Menschen alles gegeben habe", so soll das nicht heißen, Gott habe seinen Vollbesitz der Dinge zugunsten des menschlichen Besitzers beschränkt und selbst nur „eine gewisse Oberhoheit" zurückbehalten, so daß der Mensch durch Rückgabe des Überlassenen den göttlichen Vollbesitz wiederherstellen könne, sondern vielmehr: der bedürfnislose Gott hat die Dinge (was ihr nächstes Ziel, ihre Nutzbarkeit angeht) nicht seinetwegen, sondern des unvollkommenen, der Vervollkommnung durch äußere Güter bedürftigen Menschen wegen erschaffen und beide aufeinander hingeordnet. Gottes Herrschaftsverhältnis gegenüber Menschen

und Dingen wird dadurch nicht im geringsten berührt, die planvolle moralisch-rechtliche Ordnung des Kosmos ist nicht eine Einschränkung, sondern eine besonders weise Betätigung seiner Herrschaft.

Zusammenfassend können wir sagen: der Besitz des Menschen an äußeren Dingen bedeutet lediglich die von Gott gewollte Bestimmung eines bestimmten Teiles der äußeren Güter bzw. ihrer Nutzbarkeit für einen bestimmten Menschen unter Ausschluß anderer. Gott steht den irdischen Gütern nicht als „Besitzer", sondern als an der Nutzbarkeit der Dinge uninteressierter schöpferischer Herrscher gegenüber, der in eine solche rein geschöpfliche soziale Beziehung nicht eintreten kann. Daher ist die Gabe (Rechtsübertragung) eines äußeren Gutes an Gott von seiten des Menschen unmöglich.

Wir haben, dem Stande der Frage entsprechend, im Voraufgehenden hauptsächlich den äußeren Besitz berücksichtigt. Das Ergebnis gilt ebensogut von sogenannten persönlichen Gütern, wie Unversehrtheit von Leib und Leben, Geistesgaben u. ä., die ja nicht einmal an andere Menschen übertragbar sind.

D. Auch Modifikationen und Abschwächungen des Begriffes „Gabe" können die „Gabe eines äußeren Gutes an Gott" nicht widerspruchsfrei machen.

Die Schwierigkeiten der „Gabe an Gott" hat man durch Modifikationen und Abschwächungen des strengen Begriffes einer Gabe zu beseitigen gesucht, jedoch, wie uns scheint, ohne Erfolg.

1. Die Bezeichnung der Gabe als Ehrengeschenk hebt die Schwierigkeiten nicht.

Um das Allzumenschliche der „Gabe eines äußeren Gutes an Gott" zu mildern, wird darauf hingewiesen, daß es bei der Gabe an den bedürfnislosen Gott, wie sie im Opfer vorliege, zweifellos nicht auf eine Bereicherung Gottes abgesehen sei, daß es sich vielmehr um eine Art von Ehrengeschenk handle, das nur der Ausdruck der Verehrung des Opfernden sein solle. So sagt Dorsch (der Opferch. d. Euch. S. 68): „So besteht immer und überall das Opfer in einer äußeren Handlung, die sich in einer materiellen Sache vollzieht, welche dadurch der eigenen Verwendung des Menschen entzogen und auf die Verehrung Gottes hingeordnet, insofern als ihm dargeboten und geopfert er-

scheint." Wir fragen: a) soll die Ehrengabe, bevor sie dem Zwecke der Ehrenbezeugung dienstbar gemacht wird, schon als Gabe im eigentlichen Sinne konstituiert sein? oder b) soll das äußere Gut erst dadurch, daß es auf die Verehrung Gottes hingeordnet wird, zu einer — zur Gabe unter Menschen in bloßem Analogieverhältnis stehenden — „Gabe" an Gott gemacht werden? Im Verkehr unter Menschen ist auch die Ehrengabe eigentliche Gabe; nur daß bei der Ehrengabe der äußere Zweck (finis operantis) — die Ehrung des Beschenkten — vor dem inneren „Zweck (finis operis) der Gabe", — der Übergang des Besitzes — den Vorrang hat. Ohne Zweifel ist es auch die Meinung von Dorsch, wenigstens seine ursprüngliche Meinung,[1] daß das Opfer Gabe an Gott zwar nicht in dem Sinne, einem Bedürfnisse Gottes abzuhelfen, wohl aber Ehrengabe im Sinne einer eigentlichen Gabe sei, also mit der Wirkung einer Besitzerweiterung, denn das ist ja die formelle Wirkung der Gabe. Er betont ausdrücklich, „daß die Eucharistie (und somit das Opfer überhaupt, denn Dorsch will es an dieser Stelle ja als eigentliche Gabendarbringung nachweisen), bevor sie einem Zweck diene, bereits als ‚Opfer' (Oblationsopfer) konstituiert sei".[2]

Gegen eine solche Ehrengabe sind natürlich alle Schwierigkeiten geltend zu machen, die oben betreffs der „Gabe einer materiellen Sache" an Gott überhaupt hervorgehoben sind; denn der hinzutretende äußere Zweck der Ehrung Gottes kann an dem inneren Wesen der Gabe nichts ändern.

Soll aber die Sache Gabe nur insofern werden, als sie auf die Verehrung Gottes hingeordnet wird, so könnte sie „Gabe" nur noch in einem ganz uneigentlichen Sinne heißen, so daß man wahrlich das Wort „Gabe" (denn mehr bliebe kaum übrig) nicht so hartnäckig zu verteidigen brauchte.

An einer anderen Stelle[3] gibt Dorsch dem Gedanken wieder eine etwas andere Färbung; er bestimmt die Gabe im Opfer dahin, daß wir die Güter, die Gott „unserer freien Selbstbestimmung überantwortet", „zur größeren Ehre und zum Dienste Gottes verwenden". „Tut der Mensch dies letztere, so stellt er jene Güter wieder zurück in das ‚Ver-

[1] Später scheint Dorsch unter dem Eindruck der Argumente Wielands seinen Standpunkt etwas geändert zu haben; vgl. Zeitschrift für katholische Theologie 34, S. 313. Doch entscheidet sich Dorsch an dieser Stelle nicht klar für eine bestimmte Auffassung der Gabe; jedenfalls hält er auch da noch eine eigentliche Gabe an Gott für möglich; siehe die Stelle unten S. 31.

[2] D. Opferchar. d. Euch. 258.

[3] Zeitschrift für kath. Theol. 34, 310.

fügungsrecht' Gottes, der sie ihm gegeben." Was zunächst das „Zurückstellen in das Verfügungsrecht Gottes" anbetrifft, so braucht nur auf das oben über das Verhältnis göttlicher Herrschaft zu menschlichem Eigentum Gesagte verwiesen zu werden. Ferner: eine Sache in jemandes Dienst stellen, in jemandes Dienst verwenden ist ganz etwas anderes, als jemandem die Sache geben, schenken. Ich verwende die Sache in deinem Dienst, heißt: Ich benutze sie als Mittel meiner persönlichen, dir gewidmeten Tätigkeit; ich gebe dir die Sache, heißt: Ich verschaffe dir die physische und moralische Möglichkeit, daß du die Sache als deine eigene für dich gebrauchest. Das letztere hat Gott gegenüber keinen Sinn, und das erstere kann eben in keiner Weise als eine wirkliche Gabe, auch nicht als Ehrengabe, aufgefaßt werden.

2. Der Gebrauch der Gabe als Symbol beseitigt nicht die Schwierigkeiten.

Dorsch hat sich, wie bemerkt, in der Polemik mit Wieland nicht ganz klar entschieden, in welchem näheren Sinne er die äußere Gabe an Gott aufgefaßt wissen will. So schreibt er an einer weiteren Stelle: „daß Christus an seiner Menschheit nicht eine Handlung vornehmen könne, die seine innere Hingabe (Oblation) an den Vater sinnenfällig zum Ausdruck bringe, das kann man ohne Torheit nicht leugnen. Wie denn dieselbe näherhin aufzufassen wäre, ob als eigentliche Gabe (jedenfalls mit Abzug dessen, was Gottes Vollkommenheit beeinträchtigen würde), oder als Verzicht, oder als rein symbolische Gabe, ist gleichgültig; eine begriffliche Unmöglichkeit bietet sich nirgends; faktisch werden wir bei der letzten Annahme (nicht mit Ausschluß der zweiten) stehen bleiben müssen."[1]

Da wir nach Dorsch „beim Opfer überhaupt nicht daran denken, Gottes Besitzstand durch solche Gaben zu vermehren"[2] — also gerade an das nicht denken sollen, was das Eigentümliche der wirklichen Gabe ausmacht —, anderseits der „Verzicht" und die „rein symbolische Gabe" als „Manifestierung einer Gesinnung, der Gesinnung der Unterwürfigkeit"[3] besonders aufgeführt werden, so ist uns nicht recht klar geworden, was Dorsch an dieser Stelle unter „eigentlicher Gabe" versteht. Aber davon abgesehen, für die begrifflichen Schwierigkeiten, die in der äußeren Gabe an Gott gefunden werden, ist es ohne Belang, ob es sich um eine „eigentliche" oder um eine „rein symbolische" Gabe eines äußeren Dinges handelt. Denn Dorsch selbst fordert ja nachdrücklich, daß die Eucharistie (und das Opfer überhaupt), bevor sie einem

[1] Zeitschr. für kathol. Theol. 34, 320—1.
[2] Ebenda 316. [3] Ebenda 319.

Zweck diene, bereits als „Opfer" (Oblationsopfer) konstituiert sei. (S. ob. S. 30.)

Der Begriff „Gabe" ist ein komplexer Begriff, der das Objekt und die auf es bezogene Willenshandlung des Hingebens (Übertragens) bezeichnet; und innerer, unerläßlicher Zweck, finis operis, dieser zusammengesetzten Handlung ist eben die wirkliche Übergabe, die in irgendeinem wahren Sinne dem Empfänger etwas gibt, was er bisher noch nicht besitzt. Der nicht notwendige, sondern nur zufällige symbolische Charakter, den die Gabe haben kann, bezeichnet aber nur den äußeren Zweck finis operantis, der sich der Hingabe als Ausdrucksmittels bedient, aber nicht ihren inneren Zweck verändert; der Gebrauch einer Sache als Symbol ändert nicht die Sache an sich; ebensowenig ist das bei der Verwendung einer Handlung (Schenkung) zu symbolischen Zwecken der Fall. Es ist nicht dasselbe: symbolische Gabe und Symbol einer Gabe, das erste bedeutet: eine wirkliche Gabe als Symbol für etwas anderes verwendet, das zweite bedeutet: keine wirkliche Gabe, sondern etwas anderes als Symbol einer solchen verwendet. Sollte Dorsch die „symbolische Gabe" in diesem letzteren Sinne auffassen, so wäre es allerdings nicht zu verstehen, daß er auf die Verteidigung der wirklichen Gabendarbringung im Opfer so viel Fleiß verwendet; versteht er sie aber im ersteren Sinne, so bleiben für diese „symbolische Gabe" die Schwierigkeiten der wirklichen äußeren Gabe an Gott bestehen.

3. Ein **„Verzicht"** kann nicht als wirkliche äußere Gabe an Gott aufgefaßt werden.

Als einzige Möglichkeit bliebe nur noch die Auffassung der „Gabe an Gott" als Verzicht von seiten des Gebers, eine Auffassung, die auch Dorsch in dem oben angeführten Satze zur Wahl stellt. Der Verzicht stellt gleichsam die negative Seite des Gabenbegriffes dar. Die Opfersprache kennt dieses negative Moment des Opfers sehr wohl; in dem Ausdruck „sein Leben dahingeben" hat das Dahingeben nicht die Bedeutung einer wirklichen Gabe, sondern jene der Preisgabe, des Verzichtes; es bedeutet eigene Beraubung, wenn auch zu positivem Zwecke (finis operantis), nicht fremde Bereicherung (als finis operis).

Aber kann dieses negative, sekundäre Moment den eigentlichen Inhalt einer wirklichen Gabe bilden? Das ist eben die Schwäche dieser Auffassung, daß sie den Gabenbegriff seines

eigentlichen positiven Inhaltes beraubt. Der Verzicht ist nur conditio sine qua non für die Bereicherung des anderen, und auch das nur bei der Hingabe eines äußeren Gutes.

Man könnte vielleicht einwenden: „Die einmal von Gott bestimmte Rechts- und Eigentumsordnung, an die Gott kraft seiner Treue selbst gebunden ist, gewährt mir auch Gott gegenüber ein gewisses Recht, auf das ich verzichten und so Gottes ‚Verfügungsgewalt' erweitern kann." Auch der Verzicht schlösse so ein positives Moment, eine gewisse Gabe an Gott ein. Jedoch, wie mein „Recht" Gott gegenüber nur darin besteht, mein gottgegebenes (Besitz-)Recht anderen Menschen gegenübergeltend machen zu können, weil mein Besitzwille eben Gottes Willen entspricht, so macht auch der Verzicht mein Eigentum nicht für Gott, sondern für andere Menschen frei. Und weil Gottes heiliger, rechtsetzender Wille von allem Anfang an von seiner allwissenden Weisheit bestimmt ist, so ist der Fall gar nicht denkbar, daß Gott an dem Verzicht eines Geschöpfes, durch den es ein Gut in das „Verfügungsrecht" Gottes zurückstellte (vgl. die Äußerungen von Dorsch ob. S. 28), an sich ein Interesse haben könnte (abgesehen von dem aszetischen Wert für das Geschöpf). Denn die Erhabenheit und Unumschränktheit von Gottes Weltherrschaft besteht nicht in der Möglichkeit nachträglicher willkürlicher Änderungen, die ihm in unserem Falle durch einen Verzicht des Geschöpfes ermöglicht würde, sondern in seiner der Änderung nicht bedürftigen uranfänglichen Weisheit und Macht. Man kann auch nicht sagen, daß Gott durch den Verzicht des Geschöpfes zwar nicht inhaltlich ein neues Recht, eine neue Verfügungsgewalt gewinne, wohl aber formell, als neuen Rechtstitel,[1] etwa wie man in irdischen Verhältnissen ein Gut auf einen mehrfachen formellen Rechtstitel hin, z. B. als Erbschaft und als Schenkung, zu eigen haben kann. Der Verzicht, als freiwillige Aufgabe eines Anspruchs, zielt aber als solcher nicht auf Gott, sondern liegt in derselben Ordnung wie der Anspruch; und der Anspruch geht nicht gegen Gott, sondern liegt in der kreatürlichen Ordnung des Seinsollenden.[2] Wohl hat Gott mir den Anspruch gegeben, aber nicht mit der reziproken Wirkung einer Verpflichtung seinerseits, von der ich ihn durch Verzicht entheben

[1] Vgl. etwa Dorsch in Zeitschrift für kathol. Theologie 34, 314.

[2] Vgl. dazu etwa S. Theol. I, 21; 1 ad 3. „Deus . . . non est debitor, quia ad alia non ordinatur."

könnte, sondern als absolut souveräner Urheber jener Ordnung. Diese Ordnung ist ein rein außergöttliches, geschöpfliches Produkt der göttlichen Weisheit und Allmacht, nicht eine Selbstbeschränkung Gottes in seiner Herrschaft.

Es liegt uns selbstverständlich fern, zu bestreiten, daß der religiöse Mensch in bezug auf Gott, Gott zuliebe, einen Verzicht auf sein äußeres Gut leisten könne, aber ein solcher Verzicht begründet keine veränderte rechtliche Stellung des Gutes Gott gegenüber; Gott wird dadurch nicht in erweitertem Umfange Besitzer des Gutes, sondern der Verzicht bedeutet eine Besitzänderung lediglich innerhalb der geschöpflichen Ordnung des Seinsollenden.

Gott gegenüber hat ein solcher Verzicht die Bedeutung der Intention (finis operantis), aus der er hervorgegangen ist, sei es der Dankbarkeit, der Anbetung oder einer anderen Intention, die durch den entsagenden Akt des Verzichtes bekräftigt werden soll.

Zusammenfassend können wir sagen: Der Begriff der Gabe im Sinne der Übereignung eines äußeren, vom Geber real verschiedenen Gutes kann nur im Verhältnis, wie es von Mensch zu Mensch besteht, angewendet werden, läßt sich aber auf das Verhältnis des Menschen zu Gott nicht übertragen.

Wird der Begriff der „Gabe" so uneigentlich gefaßt wie in den Ausdrücken: „Verwendung eines Gutes im Dienste Gottes", „Verzicht", „Symbol einer Gabe", so können solche abschwächenden Fassungen des Gabenbegriffs nicht genügen gegenüber der Tatsache, daß die Opfersprache des Alten und des Neuen Testamentes im Opfer die Gabe als auszeichnendes Merkmal findet. Sie werden insbesondere auch nicht gerecht dem Satze des Catechismus Romanus: „Omnis sacrificii vis in eo est, ut offeratur." Wenn das ganze Wesen, die ganze Tragweite, der ganze religiöse Wert des vornehmsten Kultaktes in der Darbringung, in der Gabe liegt, so muß von vornherein erwartet werden, daß diese Darbringung, diese Gabe in einem höchsten, intensiven Sinne und nicht in einer ganz uneigentlichen Weise, die selbst vergleichsweise kaum noch Gabe genannt werden kann, vorliege. Später wird noch erörtert werden, wie wir aus einem ganz ähnlichen Grunde das Wesen des Opfers nicht „in genere signi", nicht

in dem Zeichencharakter seiner eigentlichen Gabe finden können. Vorerst fragen wir: Wie ist denn die wahre, wirkliche Gabe des Opfers beschaffen?

II. Positiver Teil:

Die Selbsthingabe der Person an Gott als der wahre Begriff der „Gabe an Gott" in ihrem Wesen, ihrer sinnfälligen Darstellung und in ihrem Zwecke betrachtet; das Destruktionsopfer als die Selbsthingabe des gefallenen Menschen.

A. Das Wesen der Selbsthingabe.

1. Sachbesitz und Selbstbesitz.

Wir haben unterschieden zwischen einer Gabendarbringung, bei welcher der Gebende und die Gabe materiell verschieden, und jener, bei der sie nur formell verschieden sind. Ist in beiden Fällen der Geber notwendig Person, so steht bei materieller Verschiedenheit von Geber und Gabe die Gabe dem Geber als Sache äußerlich gegenüber, während bei nur formeller Verschiedenheit auch die Gabe Person ist, dieselbe wie die Person des Gebers, jedoch nicht als Subjekt, sondern als Objekt der Darbringung aufgefaßt. Ist eine solche Selbsthingabe der geschöpflichen Person Gott gegenüber möglich und läßt sich so der Begriff des Opfers als einer „Gabe an Gott" widerspruchsfrei gestalten?

Es gibt ein Recht des Menschen, das sich von allen seinen übrigen Rechten unterscheidet: das Recht des Menschen an sich selber, die Selbstmacht der Person, das esse sui iuris, was eben den Unterschied der Person von der Sache ausmacht. Dieser Selbstbesitz der Person ist ein von den Besitzrechten an Sachen völlig verschiedenes Recht. Der Sachbesitz ist seinem Inhalt nach ein Nutzbarkeitsbezirk, der an sich so gut dem einen wie dem anderen Menschen zugewiesen sein kann. Die Form des Rechtes hat er dadurch, daß dieser Nutzbarkeitsbezirk durch Gottes Willen einer bestimmten Person unter Ausschluß anderer zugewiesen ist. Ganz anders der mit der Person unlöslich verbundene Selbstbesitz: er ist eigentlich kein Recht, das von der Person „innegehabt" wird, sondern er ist die Person

selber, insofern sie, als Objekt gefaßt, sich selbst, als Subjekt gefaßt, angehört. Wenn nach dem hl. Thomas das jemandes Eigen ist, was auf ihn hingeordnet ist,[1] so muß gesagt werden: die Person ist auf sich selbst hingeordnet, sie ist also Selbstzweck, natürlich als geschöpfliche Person relativer Selbstzweck. Der Grund, weshalb die Person auf sich selbst hingeordnet, Selbstzweck ist, liegt darin, daß sie Selbstbewußtsein und Selbstbestimmungsfähigkeit hat. Das bewußte Erkennen der geschöpflichen Person kann das objektiv Wahre als Wahres sich subjektiv aneignen, und ihr freier Wille kann das Gute als Gutes verwirklichen, sich selbst aus reiner Wertschätzung des Guten zum Guten bestimmen. Als Anlage und Vollzug des Geisteslebens, in dem formelle Wahrheit und formelle Güte wirklich wird, stellt die geschöpfliche Person ein relatives Endziel dar über der Stufenfolge der unbewußt und unfrei wirkenden objektiv wahren und guten Zweckursachen; sie ist so ein Abbild und Ebenbild Gottes, des absoluten Selbstzweckes und Endzweckes Gottes, der wesenhaften, vollendeten Wahrheit und Güte, des absoluten Geisteslebens.

Weil die Person so relativ Selbstzweck ist, deshalb ist sie auch relativ frei; frei hier nicht in dem Sinne der psychologischen Wahlfreiheit genommen, sondern in der Bedeutung, daß die Person nicht einem anderen, sondern sich selbst gehört, daß sie sich selbst besitzt. „Frei ist das, was Selbstzweck ist“[2], sagt der hl. Thomas. Diese Freiheit der Person, dergemäß sie nicht auf anderes, sondern auf sich selbst (und anderes auf sie selbst) hingeordnet ist, gilt zunächst allem gegenüber, was als unbewußt und unfrei wirkend unter ihr steht; und gegenüber anderen geschöpflichen Personen von der gleichen Würde des Selbstbesitzes gilt diese Freiheit in der Weise, daß eine Person auf andere Personen — im Sozialleben — nur so hingeordnet ist, daß ihr persönlicher Selbstbesitz unangetastet bleibt, indem sie nie Mittel für andere geschöpfliche Personen wird, sondern ihr Handeln für die Gesellschaft als sittliches Handeln doch schließlich ihrem eigenen Zwecke der Vervollkommnung durch sittliches Handeln dient, daß also die Einzelperson nicht der Gesellschaft, sondern diese der Einzelperson wegen da ist.

[1] S. Th. I, 21, 1 ad 3 „Dicitur autem esse suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur“.

[2] „Liberum est, quod sui causa est“, S. Th. I, 21, 1 ad 3; vgl. auch Aristoteles, Metaphysik, Buch 1 Kap. 2.

2. Das ethische Pflichtverhältnis als Korrelat des relativen Selbstbesitzes.

Die geschöpfliche Person ist nur ein relativer End- und Selbstzweck, der selbst wieder auf einen absoluten Endzweck hingeordnet ist. Das Wahre, das sie sich aneignet, ist wahr, weil es der Gedanke ihres Schöpfers, und das Gute, das sie verwirklicht, ist gut, weil es der Wille ihres Schöpfers ist; Gott ist Ursache und Quelle des geistigen Lebensinhaltes der Person. Er ist aber auch das Endziel ihrer Lebenstätigkeit. Der geschöpflichen Person ist anerschaffen das Glückseligkeitsstreben, das Streben nach eigener Vervollkommnung. Das eigentümliche Ziel dieser Vervollkommnung der Person, die ihrem Sein nach nur Anlage zum Erkennen und Wollen, und ihrem Tätigsein nach nur unvollkommene Verwirklichung der Aufgabe des Geisteslebens der formellen Wahrheit und der formellen Güte ist, kann nur die möglichst große Annäherung an Gott, als das absolut vollkommene Geistesleben und die möglichste Verähnlichung mit ihm sein.[1] Dieses der Natur der geschöpflichen Person entsprechende Ziel ihres Glückseligkeits- und Vollkommenheitsstrebens ist ein relatives Endziel, aber doch „finis sub fine“,[2] weil selbst Mittel zum absoluten Endziel der formellen Verherrlichung Gottes. Sachlich fallen beide Ziele zusammen, weil die formelle Verherrlichung Gottes in der Erkenntnis und Liebe Gottes durch die geschöpflichen Personen besteht; Gottes formelle Verherrlichung und die Seligkeit der vernünftigen Geschöpfe sind daher auch zusammen das Ziel der sittlichen Ordnung, des sittlichen Gesetzes. Wir sind auf Erden, um Gott zu erkennen, ihn zu lieben und dadurch, daß wir in dieser Aufgabe, die zugleich die naturgemäße Entfaltung unseres Wesens und Gottes Gesetz ist, Gott treu dienen, in den Himmel, d. h. zur möglichst vollkommenen Gotteserkenntnis und Gottesliebe zu gelangen.

Das sittliche Gesetz tritt dem Menschen als einer Person gegenüber, in einer Weise, die dem relativen Selbstbesitz der Person entspricht, so nämlich, daß es die Person nicht mit phy-

[1] Es ist hiermit das objektiv richtige, aus der menschlichen Natur sich ergebende Ziel bezeichnet, das allerdings subjektiv nicht immer erkannt, bzw. anerkannt wird. — Es wird nicht übersehen, daß der körperlich-geistigen Natur des Menschen auch äußere Güter zur Vervollkommnung dienen. Aber diese sind immer nur Mittel zum Zwecke der Ermöglichung und Entfaltung des Geisteslebens, ändern daher das Ziel nicht wesentlich.

[2] Thom. In 2. sent. dist. 38. qu. 1, a. 2. c.

sischem Zwange, wie die unfreien Dinge das Natur-„Gesetz", sondern mit moralischer Notwendigkeit, nicht als zwingendes „Muß", sondern als verpflichtendes „Soll" auf Gott hinordnet; oder auch so, daß es als ideale Norm des Seinsollenden der Person autoritativ zeigt, wie sie sich selbst frei auf Gott hinordnen soll. Die Eigenart des sittlichen Gesetzes anerkennt also die Person als relativen Selbstzweck. Daß die geschöpfliche Person sich selbst auf Gott hinordnen soll, und zwar so, daß diese Hinordnung die Aufnahme Gottes, bzw. seiner Offenbarung in ihr Erkennen und Wollen und also ihre eigene Vervollkommnung bedeutet, entspricht der Person als Selbstzweck; daß die geschöpfliche Person nicht in sich selbst ruhen kann, sondern auf Gott sich hinordnen muß, und zwar so, daß ihre eigene Vervollkommnung Mittel zum absolut letzten Schöpfungszweck der Ehre Gottes ist, entspricht der Person als nur relativem Selbstzweck. Die ethische Pflicht ist in ihrer Eigenart also genau das Korrelat des relativen Selbstzweckes und Selbstbesitzes der geschöpflichen Person.

3. Selbstbesitz und Sachbesitz in ihrem Verhältnis zu Gott als Endzweck.

Um zu entscheiden, ob im Gegensatz zur Sache die Person Gabe für Gott sein kann, sollen nunmehr die durch die allgemeinste sittliche Pflicht geforderte Selbsthinordnung der geschöpflichen Person auf Gott und die Hinordnung der Sache bzw. des Sachbesitzes auf Gott verglichen und in ihrem Unterschiede klargestellt werden. Zu dem Zwecke überblicken wir zunächst die Hierarchie der Zwecke im Weltganzen unter dem ganz allgemeinen gegensätzlichen Gesichtspunkte: Sache — Person. Es ergeben sich dann folgende Hauptklassen von Zweckbeziehungen:

a) Die Beziehungen von Sache zu Sache, im Sinne aller unfreien Dinge; sie können zusammengefaßt werden unter dem Namen der Naturordnung.

b) Die Beziehungen der Sachen zum Menschen; sie können kurz bezeichnet werden als Naturbeherrschung durch den Menschen, gottgewollte Nutzung der Dinge; hieher gehört das „eius esse" das „Gehören" im weiteren Sinne.

c) Die Beziehungen von Mensch zu Mensch; die sozialrechtliche Ordnung; durch Verbindung mit b) ergibt sich hier der Begriff des „Gehörens", des Eigentums, des Sachbesitzes

im engeren Sinne des Ausschlusses anderer Personen, daher hier auch der Begriff der „Gabe" von Mensch zu Mensch.

d) Die Beziehung des Menschen zu Gott, die sittlich-religiöse Ordnung, der Dienst Gottes. Gott steht selbstverständlich als umfassendes und alles beherrschendes Ziel über diesem gesamten Stufenbau der Zwecke, aber für Sachen und Personen in verschiedener Weise. Nur die vernünftige und freie, ethisch verpflichtete Person ist in formeller, unmittelbarer Weise auf Gott, bzw. auf seine Verherrlichung als letztes Ziel hingeordnet, während die blinde und unfreie Sache, wie auch die unter b) und c) genannten Verhältnisse nur objektiv, mittelbar auf jenen letzten Schöpfungszweck hingeordnet sind. Alle diese letzteren Zweckverhältnisse gehen ihrer inneren Natur nach nicht auf Gottes Verherrlichung als förmliches und unmittelbares Ziel, sondern auf irgendeine innerweltliche, rein geschöpfliche Vollkommenheit. Sie gipfeln schließlich alle in der Bestimmung, den formellen Zweck der geschöpflichen Person, die Verherrlichung Gottes, zu ermöglichen und zu fördern, so die objektive Vollkommenheit der Dinge als natürliche Offenbarung Gottes (1 Cor. 1, 21; Rom. 1, 20), die sozialen Beziehungen zur Ermöglichung friedlicher Gemeinschaftsarbeit, zur Bereicherung und größeren Mannigfaltigkeit des geistigen und sittlichen Lebens u. a. So haben diese Verhältnisse eine sachliche Hinordnung auf Gott und sollen durch den Menschen auch eine förmliche Hinordnung auf Gott erhalten, aber beides in vermittelter Weise.

Im besonderen gilt das vom Sachbesitz. Es ist schon (oben S. 23 ff.) ausgeführt worden, daß der Sachbesitz als eine Ordnung zwischen einer Person und den übrigen Personen sowie als Hinordnung einer Sache auf jene eine Person, — der Sachbesitz gehört also der Klasse b) und c) an — seinem inneren eigentümlichen Sein und Zweck nach einer unmittelbaren Hinordnung auf Gott gar nicht fähig ist. Die Sache als solche, als Geschöpf, hat natürlich eine unmittelbare, intensivste Beziehung zu Gott, aber Sachbesitz im rechtlichen Sinne hat nur vernünftigen Sinn innerhalb des Verhältnisses der Sache zu einer geschöpflichen Person. Dieser Umstand nötigte uns, das Hingeben einer äußeren Sache, also die Übertragung des Sachbesitzes an Gott als unvollziehbar abzulehnen.

Während nun die Sache, insofern sie menschlicher Besitz ist, eben wegen der inneren eigentümlichen Natur dieses Sach-

besitzes nicht förmlich und unmittelbar auf Gott hingeordnet werden kann, so daß Gott „Besitz" an der Sache gewänne, verhält es sich ganz anders bei der Person. Das innerste Wesen der geschöpflichen Person, sofern sie relativer Selbstbesitz ist, fordert es geradezu, daß sie sich durch eben jene Tätigkeiten, in denen ihr eigenartiger Selbstbesitz, wie er einer vernünftigen Natur zukommt, begründet ist, nämlich durch Selbsterkenntnis und freie Selbstbestimmung, frei auf Gott hinordne und zwar formell und unmittelbar. Denn die geschaffene Person kann sich, wenn sie sich als das erkennt, was sie wirklich ist, nur als von Gott für Gott geschaffen erkennen, und, wenn sie sich als das bejaht und will, was sie ihrer Natur nach sein soll, nur als eine solche wollen, die sich frei auf Gott hinordnet. Beim Sachbesitz sind eben der nächste Zweck (Hebung menschlicher Bedürftigkeit, bzw. Regelung der Sachnutzung für eine Personenmehrheit) und der letzte Zweck (die Verherrlichung Gottes), sachlich verschieden, der Sachbesitz kann nicht seinem inneren Zwecke nach unmittelbar auf Gott hingeordnet sein, sondern nur durch die hinzutretende Intention eines freien, formell auf Gott hingeordneten Willens, wobei der Sachbesitz aber in seinem eigentümlichen inneren Zwecke unverändert bleibt; beim Selbstbesitz, bei der sich selbst besitzenden vernünftigen freien Natur, hingegen sind das nächste Ziel (Aneignung formeller Wahrheit und Verwirklichung formeller Güte d. h. in letzter Linie Gotteserkenntnis und Gottesliebe) und das letzte Ziel (die formelle Verherrlichung Gottes durch die Schöpfung) nicht sachlich, sondern nur formell verschieden, nämlich nur nach dem Gesichtspunkte, unter dem die formelle Wahrheit und Güte angestrebt werden, entweder als eigene Bereicherung und Beseligung, oder aber als Voraussetzung bzw. Inhalt der formellen Verherrlichung Gottes; und selbst formell sind beide Ziele nicht streng verschieden, selbst formell bilden sie ein einheitliches Doppelziel, in dem beide Momente sich gegenseitig bedingen; die formelle Verherrlichung Gottes setzt die beseligende Gotteserkenntnis und Gottesliebe der geschöpflichen Person voraus, und das Geschöpf kann nur durch eine wahre Gotteserkenntnis und Gottesliebe selig werden, indem es Gott als Gott, als zu verherrlichendes letztes Ziel erkennt und liebt. Das kommt zur vollen Entfaltung natürlich nur, wo das

Doppelziel der Schöpfung ganz erreicht wird, nicht da, wo das Geschöpf sein nächstes Ziel selbst verscherzt und das letzte Ziel nicht durch das Geschöpf, sondern an ihm verwirklicht wird.

4. „Gabe an Gott" ist die freie Selbsthinordnung der geschöpflichen Person auf Gott als letztes Ziel.

Wir sind nunmehr an dem Punkte der Untersuchung angelangt, von wo wir aus dem Bereiche der in die innerweltliche Ordnung gebannten Gabe eines äußeren Objektes zu der Gabe gelangen, die den Weg von der Erde zum Himmel, vom Menschen zu Gott findet.

„Jemandem gehören", „jemandes Besitz sein" bedeutet: auf jemanden als Ziel hingeordnet sein; „dicitur autem esse suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur" (S. Th. I, 21, 1 ad 3). „Gabe" bedeutet dementsprechend die Bewirkung einer solchen Hinordnung eines Objektes auf eine Person durch den Willen einer anderen Person. Eine Gabe an Gott ist also da nicht möglich, wo die völlige aktuelle Hinordnung auf Gott schon ohne weiteres mit der Existenz und Tätigkeit des Objektes gegeben ist, wie es bei jeder unfreien Sache der Fall ist; sie ist auch da nicht möglich, wo das Objekt seinem Begriffe nach nicht innerlich auf Gott beziehbar ist, was beim Sachbesitz zutrifft.

Eine solche vom freien Willen einer Person abhängige Hinordnung auf Gott, eine „Gabe" an Gott kann nur die freie Selbsthinordnung des Menschen auf Gott, die Selbsthingabe an Gott sein. Wie ist diese Selbsthingabe näher zu bestimmen?

Vor allem ist festzuhalten: Gabe für Gott kann nicht ein Seiendes als solches, als ontologische Größe sein; denn es kann nie ein Mehr oder Minder in Gottes Herrschaft über das Seiende geben, auch nicht durch freie Selbstbeschränkung Gottes. Wohl aber kann es eine Gabe für Gott geben im Gebiete des ethisch Seinsollenden, das erst durch die freie Tat des Menschen Wirklichkeit wird; nicht der ontologische Bestand der betreffenden Handlung kommt hier in Betracht, sondern ihre bewußte und freigewollte Einordnung in die Ordnung des höchsten Zweckes, die freie Aktualisierung eines in der Idee von Gott Gewollten. Und zwar kann der Mensch dieses ethische Sein nicht erst als Eigenbesitz hinstellen und dann etwa entweder Gott hingeben oder für sich zurückbehalten; sondern das ethische Sein kommt überhaupt nur dadurch zustande, daß es auf Gott hingeordnet ist,

sein Sein ist das Hingeordnetsein oder vielmehr das Sichselbsthinordnen auf Gott. So unterscheidet sich die Verwirklichung des formell-ethisch Seinsollenden auch wesentlich von dem Seinsollenden rechtlicher Art, wozu auch der Sachbesitz gehört. Die Verwirklichung des rechtlich Seinsollenden ist formell nicht Hinordnung auf Gott als überweltlichen Zweck, sondern Einordnung in die innerweltliche Ordnung der geschöpflichen Güter. Das rechtlich Seinsollende kann durch die Intention des Handelnden auf Gott als finis operantis hingeordnet werden; beim Vollzug des ethisch Seinsollenden ist die Hinordnung auf Gott notwendig finis operis und finis operantis. Die formelle Hinordnung auf Gott ist das Wesen jeder Sittlichkeit.

Diese Selbsthinordnung des freien Menschen auf Gott scheint uns allein ohne Widerspruch der Forderung einer „Gabe an Gott" zu entsprechen. Denn das freie Eingehen des freien menschlichen Willens in den göttlichen Willen ist die einzige Hinordnung auf ihn (Besitz), die Gott nicht schon ohne weiteres durch die naturgemäße Betätigung und Entfaltung der in der Schöpfung niedergelegten Kräfte, sondern von einem anderen Willen her hat; und das fordert ja eben der Begriff Gabe; „Hoc enim dari nobis dicitur, quod aliunde (d. h. von einer anderen Person), habemus."[1] Das dominium in proprios actus, der Selbstbesitz, ist das einzige Eigentum, das der Mensch nicht nur als Sozialwesen seinen Mitmenschen gegenüber, sondern auch als Individuum und Person in zwar relativem, aber wahrem Sinne Gott gegenüber hat. Was metaphysich betrachtet ein Geschenk Gottes an den Menschen ist, das Sichselbstbesitzen der vernünftigen, freien Natur im Personsein, das soll die Person auf dem Gebiete des Ethos wieder zum Geschenk an Gott machen; der metaphysische Selbstbesitz soll ethisch Selbsthingabe werden; die Selbsthingabe an Gott ist also die naturgemäße Auswirkung des relativen Selbstbesitzes. Nur in dem Teile der Schöpfung, der eigener ethischer Stellungnahme Gott gegenüber fähig ist, kann die Gabe an Gott gefunden werden, im Gebiete der vernünftigen, freien Person. Alles andere besitzt Gott notwendig im vollkommensten Maße, aber einen Akt der freien Hinwendung des Geschöpfes zu ihm kann Gott nicht schaffen, ohne den Willen eben frei, das heißt

[1] S. Th. I. 38.

sich selbst bestimmend zu schaffen. Der Mensch kann ignorieren, daß er nur relativer Selbstzweck ist, er kann den törichten Versuch machen, sich als absoluten Selbstzweck zu betrachten und demgemäß zu handeln. Aber eben wegen dieser Möglichkeit ist die Selbsthinordnung der geschöpflichen Person auf Gott als absolutes Ziel eine „Gabe für Gott".[1] Zwar bleibt auch hier das Problem, wie die allumfassende göttliche Ursächlichkeit und die geschöpfliche Freiheit zu vereinbaren seien, wie die Leistungen unserer sittlichen Freiheit zugleich Gaben Gottes für uns und unsere Gaben an Gott sein können. Aber für unsere Zwecke genügt vollauf die anderweit feststehende Tatsache der menschlichen Freiheit und Verdienstfähigkeit.

Die Selbsthingabe der geschöpflichen Person an Gott als letztes Ziel ist das Grundwesen der Religion und das oberste Prinzip der Sittlichkeit.

Sie ist nichts anderes als die im Hauptgebote geforderte Liebe Gottes über alles im weitesten Sinne genommen, im Sinne der natürlichen wie der übernatürlichen Gottesliebe. Wir können sie mit den Worten Scheebens bezeichnen als die „Religion überhaupt, d. h. die Hinordnung der Kreatur auf die Ehre und Verherrlichung Gottes schlechthin, mithin zunächst die caritas religiosa gegen Gott als das höchste und heiligste Gut und das Streben nach vollkommener Verähnlichung und Vereinigung mit Gott im Leben in Gott und für Gott.[2] Diese Gabe an

[1] Gegen den wahren Gabencharakter der geschöpflichen Hingabe an Gott verschlägt auch nichts, was Dörholt (Die Genugtuung Christi, Paderborn 1891, 461) zu der ähnlichen Frage, ob Christi Erlösungsleistung wahre Genugtuung sei, bemerkt. Es wird gefragt, ob Christus über seine Leistung volles dominium gehabt habe. „Aber wenn diese Leistung auch vorher nicht da ist, so kann doch der Beleidigte schon abgesehen von der Beleidigung ein Recht auf die Leistung haben, ein Recht nämlich, daß die Leistung gesetzt werde. Ein solches Recht hat eben Gott auf das gesamte Wirken seiner Geschöpfe und mithin auch auf alle Handlungen des Menschen . . ." Gewiß, aber dieses Recht Gottes ist, um in Ausdrücken der Rechtssprache zu reden, ein Forderungs-, ein Anspruchsrecht Gottes, nicht ein dingliches „Besitzrecht". Die Hinordnung aller menschlichen Handlungen auf Gott ist eine ideale Forderung Gottes, ein Seinsollendes, aber die Verwirklichung dieser freien Hinordnung ist vom freien Willen des Menschen abhängig. Und diese wirkliche Hinordnung bleibt eine verdienstliche Gabe, auch wenn sie pflichtig ist. Euge serve bone et fidelis! Übrigens anerkennt auch Dörholt, daß „das Recht Gottes auf alles geschöpfliche Wirken nicht irgendwelche Gerechtigkeit des Menschen gegen Gott hindere."

[2] Dogmatik 3, 400. Aus dem Zusammenhang ist nicht klar ersichtlich, ob Scheeben die übernatürliche caritas oder die Gottesliebe im allgemeinen meint; doch ist das letztere das Wahrscheinliche; — daß die Gottesliebe das oberste Prinzip alles sittlich guten Handelns, sowohl des natürlichen wie des übernatür-

Gott, als Selbsthinordnung der geschöpflichen Person auf Gott. als Liebe Gottes über alles, findet sich in jedem guten Werke vor; ausdrücklich in den Akten der theologischen Gottesliebe im engeren Sinne, sowie — weniger umfassend — in den theologischen Tugenden überhaupt; wenigstens einschlußweise in jedem Akte der sittlichen Tugenden, indem diese wegen Gott gesetzt werden.[1] Es begreift sich daher, daß man jedes gute Werk in gewisser Weise „Opfer" nennen kann, wie das besonders Augustinus getan hat (De civ. Dei X, 6) und wie das ganze Leben der Gerechten ein „Opfer" ist. Jedoch sei schon hier bemerkt, daß man da, wo die Selbsthingabe an Gott zum Opfer im Sinne eines speziellen Kultaktes wird, einen selbständigen ausdrücklichen Akt der Selbsthingabe wird fordern müssen.

5. Die Selbsthingabe an Gott ist im strengen Sinne Selbsthingabe. Die Selbsthingabe des Menschen an Gott ist in keiner Weise Übergang eines Sachgutes aus dem Eigentum des Menschen in den Besitz Gottes; der Mensch kann nicht gleichsam sich selbst objektivieren und als Geber Person, als Gabe aber Sache sein; nein, die Person gibt sich selbst als Person an Gott hin. Diese Selbsthingabe ist wesentlich ein Akt des auf sich selbst sich besinnenden Selbstbewußtseins und des sich selbst bestimmenden Willens. Und wenn das Opfer bzw. die Gabe an Gott Mittel- und Gipfelpunkt aller Gottesverehrung ist, so dürfen wir für unsere Auffassung von dieser Gabe an Gott anführen, was Scheeben[2] von der Gottesverehrung im allgemeinen sagt: „Die Verehrung Gottes ist wesentlich stets eine reflexive Handlung. in welcher das Prinzip und das Subjekt der Handlung sich selbst Gott hingibt und unterwirft." Wenn die Selbsthingabe wesentlich in sich selbst zurückkehrende Tätigkeit ist, so folgt daraus, daß alles das, was dem Bewußtsein und dem freien Willen, als den Trägern dieser Tätigkeit, als ein selbständiges, materiell verschiedenes Objekt, als sachliche Gabe, gegenübergestellt wird,

---

lichen sei, darüber siehe bes. Ernst, Die Notwendigkeit der guten Meinung. — Scheeben will damit die allgemeine Idee des Opfers kennzeichnen. Überhaupt finden wir bei Scheeben viele Äußerungen, die, konsequent weiterentwickelt, zu unserer Ansicht vom Opfer führen würden. Aber Scheeben hat diese Ansätze dann vielfach mit Rücksicht auf die äußere Sachgabe des „herrschenden" Opferbegriffes umgebogen und nicht zur vollen Entwicklung kommen lassen.

[1] Vgl. Ernst, Über die Notwendigkeit der guten Meinung, Freiburg 1905, 32. „Die Liebe Gottes ist wesentlich keine andere, wenn sie explizite für sich betätigt wird, als wenn diese Betätigung implizite in der Übung einer sittlichen Tugend erfolgt." Vgl. die näheren Ausführungen ebd.

[2] Dogmatik 3, 209.

nicht unmittelbar Objekt der Selbsthingabe sein kann. Auch Leib und Leben kann ich nicht als sachliche, „konkrete" Gabe aufgefaßt an Gott hingeben, und dann diese Hingabe dem Zwecke der Gottesverehrung dienstbar machen. Denn Leib und Leben sind nicht das Ich, können nicht, für sich gedacht, unmittelbar Objekt des Aktes der Selbsthingabe sein. Damit ist aber nicht gesagt, daß sie überhaupt nicht in den Akt der Selbsthingabe einbezogen werden könnten. Denn Träger der Selbsthingabe sind nicht ein rein geistiges Selbstbewußtsein und nicht ein rein geistiges Willensvermögen, sondern das konkrete Bewußtsein und der konkrete Wille einer geistig-körperlichen Natur; Träger der Selbsthingabe sind nicht Abstrakta, sondern der ganze denkende und wollende Mensch. Zwar können also Leib und Leben nicht als selbständiges, vom gebenden Willen materiell verschiedenes Objekt, als „äußere" Gabe an Gott hingegeben werden; wohl aber können (und müssen) sie als lebendige Teile des ganzen geistleiblichen Ich eingehen in den wahrhaft menschlichen Willensakt der Selbsthingabe, den sie in concreto mitkonstituieren und an dem sie so partizipieren als Teile des principium quo agendi, als Teile des nur formell unterschiedenen Subjektes und Objektes der Selbsthingabe.[1] So zeigt sich auch unter dieser Rücksicht die Selbsthingabe an Gott als die Erfüllung des Hauptgebotes: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, aus deinem ganzen Gemüte und aus allen deinen Kräften." (Matth. 22, 38 ff., Mark. 12, 30; Luk. 10, 27.)

6. Die Selbsthingabe als Hingabe an das göttliche Wirken entspricht dem Empfänger, dem bedürfnislosen Gott.

Das Grundverhältnis des vernünftigen Geschöpfes zu seinem Schöpfer treibt die absolute Selbsthingabe der geschöpflichen

[1] Wir können also Scheeben nicht beipflichten, wenn er für das Opfer im eigentlichen kultischen Sinne einen realen Unterschied zwischen dem Opfernden und seiner Gabe fordert und diese Forderung auch auf das Verhältnis von Geist und Leib anwendet. „Das erste Merkmal (des speziellen Opferaktes) besteht darin, daß zwischen dem Opfernden und seiner Gabe ein realer Unterschied stattfindet . . ." „Der reale Unterschied zwischen dem Opfernden und der Opfergabe kann nur in einem aus Geist und Leib zusammengesetzten Wesen bestehen, wo der Geist seine Liebe und Unterwürfigkeit gegen Gott an dem ihm angehörigen Leibe durch Hingabe desselben an Gott betätigt (entsprechend bei äußeren Sachgütern). Die auch von Scheeben an anderer Stelle (Dogmatik 3, 211) gelehrte Selbsthingabe läßt sich nicht damit vereinbaren. (Mysterien des Christentums 2. Aufl. 387.)

Person als seine schönste Blüte gleichsam naturgemäß hervor, das Geschöpf darf und will sich nicht begnügen, Gott in Natur und Gnade zu ihm sich herablassen zu sehen, sondern es will Gott auf seinem Wege entgegeneilen, sich anbetend und preisend zu ihm erheben, ihn anflehen, seine Segnungen noch reichlicher auf es herabfließen zu lassen, sich mühen, alles in sich zu ertöten, was sündhaft ist und der Einigung mit Gott im Wege steht. Wenn der Mensch in all diesen Richtungen, mit allen seinen Strebungen und Kräften frei und rückhaltlos an Gott sich hingibt, so ist das wirklich eine Gabe an Gott. Und zwar ist es eine Gabe, wie sie ganz dem Wesen des unendlich reichen, bedürfnislosen, im Geben seligen Empfängers dieser Gabe entspricht. Die Selbsthingabe an Gott, oder wie wir auch sagen können, die Liebe Gottes über alles im Sinne des Hauptgebotes, soll nicht ausschließlich auf Gott; wie er in sich ist, gehen und von den Beziehungen des Geschöpfes zu Gott absehen; sie soll vielmehr eine Hingabe sein, wie sie durch das konkrete Verhältnis des Menschen zu Gott bestimmt ist. Nicht eine solche Liebeshingabe an Gott soll der Mensch leisten, die von sich selbst gänzlich absieht, sondern eine solche, in der er selbst dadurch glücklich ist, daß er sich an Gott hingeben, ihn lieben und preisen kann und darf, in der er also Gott liebt als den auctor naturae bzw. als den pater ordinis supernaturalis. Nichts ist eine vollkommenere und gleichzeitig dem Geschöpfe angemessenere Liebe und Hingabe an Gott, nichts Wertvolleres kann der Mensch aus dem Seinigen Gott geben, nichts kann Gott mehr als den allmächtigen Schöpfer und als den allgütigen Vater anerkennen, als wenn der Mensch durch freie Willenstat sich ganz an Gott hingibt, um von ihm, dem absoluten „bonum diffusivum“,[1] Leben und Gnade zu empfangen.[2] Dadurch daß der Mensch sich bewußt und freiwillig Gott darbietet, um ständig in der Erhaltung und Begnadigung seiner Natur sich von Gott die Schöpfungswohltat gleichsam fortgesetzt erweisen zu lassen, dadurch macht er ständig den persönlichen Selbstbesitz seiner Natur zum Besitz Gottes, zur Gabe. Die absolute Herrschaft, die Gott auf Grund der Tatsache der Schöpfung und Erhaltung zukommt, und die insoweit eine ontologische Größe ist, wird durch eine solche Selbsthingabe beim vernünftigen

[1] Vgl. Thomas Aqu. S. contra gentil. III. 24.

[2] Klemens Alex. Strom. VII, 3 „Gott wird allein erfreut durch unser Heil“ (zitiert bei Wieland, Der vorirenäische Opferbegriff 107).

freien Geschöpfe über das ontologische Verhältnis hinaus zu einer ethischen Herrschaft Gottes (Hinordnung auf Gott) in der Weise erweitert, daß diese ethische Herrschaft nicht nur die Handlungen, sondern auch das Sein des Geschöpfes umfaßt. Die ontologische Herrschaft Gottes ist mit der Schöpfungstatsache ohne weiteres gegeben, die ethische zunächst als ideale Forderung, als Seinsollendes; daß sie durch den freien Willen des Menschen Wirklichkeit wird, ist eben die Gabe des Menschen an Gott.

Zusammenfassung. Als Hauptergebnisse der bisherigen Untersuchung können wir feststellen: Ein äußeres, vom Geber materiell verschiedenes Gut kann nicht Gabe an Gott sein; ein bloßer Verzicht sowie ein „in Gottes Dienst stellen" sind keine Gabe; ein „zu Diensten stellen" und eine Ehrengabe (Tribut) bleiben dem finis operis nach eigentliche Gabe, Übereignung, mag auch der finis operantis der Dienstwilligkeit oder der Ehrung in den Vordergrund treten. Diese Modifikationen können also die Schwierigkeiten, die in einer äußeren Gabe an Gott liegen, nicht beseitigen. — Eine eigentliche Gabe an Gott ist nur denkbar im Gebiete des freien Willens, als Selbsthingabe einer freien Person an Gott, die Lebensquelle.

B. Die Selbsthingabe in ihrer Vervollständigung zum Opfer durch sinnfällige Darstellung; Opfergabe und Opferzeichen.

Die im voraufgehenden Abschnitte erörterte Selbsthingabe des Menschen an Gott haben wir nicht als „Opfer" sondern als „Gabe an Gott' bezeichnet; denn Gabe an Gott und Opfer sind nicht völlig sich deckende Begriffe; wenigstens dann nicht, wenn es sich um das Opfer im speziellen Sinne, um einen besonderen Akt der Gottesverehrung, um das Opfer des Kultus, der Liturgie handelt. Die bisherige Darlegung wollte nur Begriff und Möglichkeit der „Gabe an Gott" klarstellen; die konkrete historische Gestaltung des Opfers (im speziellen Sinne) enthält aber zweifellos ein Moment, das über die innere Selbsthingabe hinausgeht, das Moment der äußeren, sinnfälligen Darstellung bzw. Erscheinung des Opfers. Unter dem Opfer im Vollsinn ist stets eine nicht nur innere, sondern auch sinnenfällige religiöse Handlung verstanden worden; ja, diese äußere Seite ist dem Opfer so wesentlich, daß vielfach die den Sinnen sich aufdrängende

äußere Handlung den inneren Kult völlig in den Hintergrund gerückt und das nur noch mißbräuchlich so genannte Opfer zu einer leeren Zeremonie hat herabsinken lassen.

Wie ist nun das Verhältnis zwischen der inneren Selbsthingabe und der äußeren Darstellung zu bestimmen? Oder — so müssen wir die Frage mit Rücksicht auf die Ansicht, die eine äußere Gabe an Gott annimmt, formulieren — wenn das Opfer wesentlich „Gabe an Gott" ist, kann dann diese äußere Gabe an Gott Darstellung, Zeichen der inneren Gottesverehrung sein? Die Untersuchung wird die Selbsthingabe als die wahre Opfergabe bestätigen und zugleich die Unhaltbarkeit des Opferbegriffs im Sinne einer äußeren Sachgabe an Gott von einer neuen Seite beleuchten.

1. Unzutreffende Auffassungen des Verhältnisses zwischen innerem und äußerem Opferakt.

Die üblichen Begriffsbestimmungen des Opfers lassen sich, unter Außerachtlassung unwesentlicher Unterschiede im einzelnen, etwa auf die gemeinsame Formel bringen: Das Opfer ist die Darbringung einer sichtbaren Gabe an Gott, um dadurch Gottes höchste Herrschaft bzw. des Menschen völlige Abhängigkeit anzuerkennen. Die sprachlichen Fassungen (oblatio rei sensibilis ad manifestandum, ad profitendum . . .) betonen sämtlich einen äußeren (eigentlichen) Opferakt als Zeichen eines inneren Kultaktes, welch letzterer vielfach als Opfer im weiteren, uneigentlichen Sinne bezeichnet wird. In der näheren Bestimmung des Verhältnisses zwischen äußerer Gabendarbringung und innerem Kultakt lassen sich dann zwei Richtungen unterscheiden. Entweder a) betont man vor allem die Funktion der äußeren Opferhandlung als Zeichen, während ihr Charakter als eigentliche Gabendarbringung zurücktritt oder gar aufgegeben wird (Stentrup, Suarez), oder b) es wird vor allem die äußere Opferhandlung als wirkliche Gabe an Gott festgehalten, die dann, als solche abgeschlossen, als Mittel dem Zwecke der Gottesverehrung dienstbar gemacht wird (Dorsch).

a) Die erstere Auffassung wird ausführlich und scharf ausgeprägt von Stentrup[1] vorgetragen. Er nimmt als Ausgangspunkt die Verpflichtung des Geschöpfes zur inneren Gottesverehrung (cultus internus), die sich aber, weil der ganze Mensch zum Dienste Gottes verpflichtet ist, zur äußeren Gottesverehrung (cultus externus) erweitern muß. Eine hervorragende Betätigung dieses äußeren Kultes

[1] Soteriologia. Œniponte 1889, II, 207 ff.

ist das Opfer; es ist nach Stentrup zu definieren als „eine Handlung, durch die eine sinnlich wahrnehmbare Sache durch eine wirkliche oder der wirklichen moralisch gleichkommende Zerstörung Gott dargebracht wird, um die absolute Herrschaft Gottes und die absolute Abhängigkeit des Menschen von ihm zu bekennen".[1] Das sei die im profanen und biblischen Sprachgebrauch begründete „Nominaldefinition". Bei der Zusammenstellung der zur Realdefinition erforderlichen Elemente betont Stentrup vor allem, daß das eigentliche Wesen des Opfers darin bestehe, heiliges Zeichen, „signum sacrum" zu sein.[2] Formell betrachtet („quantum ad rem significatam") ist dieses signum sacrum Zeichen für den inneren Kult des Menschen, der sich in der Hingabe des eigenen Lebens manifestieren müßte, wenn eine solche Hingabe erlaubt wäre (219 ff.). Materiell betrachtet („quantum ad rem, quae est signum, quae significat") ist dieses Zeichen „irgendeine sinnfällige und substantielle Sache" (224), die „irgendeine Zerstörung" (225) erleidet. Schließlich ergibt sich als „Realdefinition": „Das Opfer ist die Darbringung einer dauernden, sinnfälligen Sache an Gott durch ihre Veränderung, gesetzmäßig angeordnet zum Zwecke des Bekenntnisses: so groß sei die Erhabenheit Gottes, unseres ersten Ursprungs, absoluten Herrn und letzten Zieles, daß er würdig sei, daß zu seiner Ehre, oder, wenn er durch die Sünde von uns beleidigt ist, daß ihm zur Genugtuung unser Sein und unser Leben zerstört und verzehrt werde."[3] Was uns hier vor allem interessiert, das ist die Verhältnisbestimmung zwischen dem Zeichen, der bezeichnenden Handlung (oblatio rei sensibilis) und dem Bezeichneten (cultus internus); Zweck der Darbringung ist danach die Manifestation des inneren Kultus; und zwar äußerer Zweck (finis operantis) dessen, der das Zeichen, die Darbringung, setzt; denn innerer Zweck (finis operis) der Darbringung — wenn sie wenigstens eine wirkliche Gabendarbringung sein soll — ist und bleibt, den Empfänger zum Besitzer zu machen. Diese Auffassung, wonach die Oblation ihrem Zwecke nach Zeichen ist, wird man in allen Opferdefinitionen, die der heute vorherrschenden Anschauung entspringen, in den Ausdrücken ad manifestandum, ad exprimendum, in signum u. s. f. wiederfinden.[4]

---

[1] L. c. 209. „Sacrificium est actio aliqua, qua res aliqua sensibilis per realem vel moraliter aequivalentem destructionem ad profitendum absolutum Dei dominium absolutamque hominis ab eo dependentiam Deo offertur."

[2] L. c. 210. „Primo fixum sit oportet, sacrificium contineri in genere signi sacri." S. 212 glaubt Stentrup Augustinus dafür anführen zu können: „ad essentiam sacrificii ita rationem signi sacri pertinere, ut ab ea avelli haec prorsus nequeat, imo ut ratione signi sacri ipsa essentia sacrificii contineatur." S. 213 „. . . sacrificium comprehendi in genere signi sacri, et hanc signi rationem formam ipsius metaphysicam esse, existimari evidens debet".

[3] „Sacrificium est oblatio rei permanentis sensibilis per eiusdem immutationem Deo facta legitime instituta ad profitendum, eam esse excellentiam Dei, primi principii, absoluti Domini, ultimique finis nostri, ut dignus sit, in cuius honorem, vel si peccato a nobis laesus sit, cui in satisfactionem esse nostrum vitaque nostra destruatur et consumatur."

[4] Vgl. auch die — allerdings von anderen Gesichtspunkten bestimmte — Darstellung und Kritik dieser Auffassung des Opfers als eines signum von Thalhofer (Das Opfer des Alten und des Neuen Bundes, Regensburg 1870, 11 ff.).

In der Tat, es dürfte diese Verhältnisbestimmung zwischen äußerem Opferritus und innerem Kult ganz unanfechtbar richtig sein; exteriores actus cultus ad interiores ordinantur.[1] Aber die Rolle, die in Stentrups Opferbegriff und den verwandten Auffassungen der Oblation, der Gabendarbringung, zugewiesen wird und zugewiesen werden muß, erweckt starken Zweifel, ob wohl in jenem Opferbegriff das Zeichen und das Bezeichnete richtig gegeneinander abgegrenzt, ob jedes für sich richtig bestimmt, ob es zulässig ist, die Oblation nicht dem inneren Kult, sondern den äußeren Zeichen zuzuteilen. Wenn die Oblation, die Gabe, nur den Zweck hat, als Zeichen für den inneren Kult zu dienen, so wird sie ihrer eigentlichen Bedeutung beraubt. So ist es denn auch vom Standpunkte jener Opferanschauungen aus, die als Objekt der Darbringung eine äußere Sache betrachten und diese äußere Darbringung als reines Zeichen fassen, nicht auffällig, wenn wenig Wert darauf gelegt wird, eine Oblation, eine Darbringung im eigentlichen Sinne festzuhalten. Suarez sind die Schwierigkeiten einer äußeren Gabe an Gott nicht verborgen geblieben, und er spricht sie in folgendem Satze aus: „Weil Gott unserer Dinge nicht bedarf und nicht neuen Besitz an ihnen erwerben kann, als wenn er vorher keinen hätte, so können sie ihm nicht unter diesem Rechtstitel oder unter diesem Gesichtspunkt dargebracht werden, sondern nur so, daß sie zu seiner Ehre geweiht, verändert oder zerstört werden."[2] Stentrup erhebt keinen Einspruch gegen diese Abschwächung des Gabenbegriffes sondern vielmehr gegen die in den Worten von Suarez durchscheinende Meinung, die „physische Form des Opfers" (die Destruktion) habe irgendwie die Bewirkung einer Gabe an Gott zum Zweck. „Denn die Destruktion geschieht nicht, damit Gott eine Sache gegeben werde, sondern damit durch sie etwas bezeichnet werde, was ohne sie nicht angemessen bezeichnet werden könnte. Ferner kann nur insofern gesagt werden, daß durch die Zerstörung zur Ehre Gottes Gott eine Sache gegeben werde, als der Mensch durch die Zerstörung der Sache sich irgendwelches Eigentums an ihr Gott zu Ehren beraubt. Könnte das aber nicht auch auf andere Weisen, die keine Destruktion einschließen, geschehen? Daher ist die Destruktion nicht deshalb als physische Form des Opfers anzusehen, weil durch sie das Opfer zu einer Gott dargebrachten Gabe wird, sondern weil es durch die Destruktion zu jenem Bezeichnen geeignet wird, das seine metaphysische Form ist."[3]

Thalhofer zählt als Vertreter dieser Auffassung auf: Lugo, Suarez und die gesamte Scholastik und Nachscholastik, als wahrscheinlichen Vertreter auch Thomas v. Aquin, und wohl mit Recht.

[1] S. Th. 2, 2. 85. 2.

[2] De sacramentis, disp. 73, Sect. 5. „Quia Deus rebus nostris non indiget, neque novum earum dominium acquirere potest, ac si nullum antea haberet, non possunt hoc titulo vel ratione illi offeri, sed solum, ut in honorem eius consecrentur, immutentur aut consumantur."

[3] A. a. O. 225. „Nam destructio non fit, ut Deo res donetur, sed ut per ipsam aliquid significetur, quod sine ipsa apte significari non posset. Deinde

Man sieht, von der Gabe, der Darbringung bleibt bei Stentrup nichts übrig als ein Verzicht, und auch dieser ist gleichsam ein unbeabsichtigtes Nebenprodukt, ein Zufallserzeugnis der an sich nur als Zeichen dienenden äußeren Opferhandlung.[1] Nicht die Gabe ist hier das Wesentliche des Opfers, sondern das „signum sacrum". Übrigens kann sich Stentrup auf Suarez selbst berufen, der (l. c. Sect. 3) sagt, „daß im Opfer nicht notwendig eine eigentliche Gabe an Gott statthabe, sondern die Zerstörung einer Sache zum Zwecke des Bekenntnisses der göttlichen Erhabenheit".[2] Bei dieser Auffassung der Oblation, die ihr neben ihrem Zeichencharakter, ihrer symbolischen Funktion eigentlich kaum irgendeine Bedeutung zugesteht, ist man fast überrascht, in Stentrups obenangeführter Realdefinition des Opfers wieder dem beinahe stereotypen Ausdruck zu begegnen: Sacrificium est oblatio rei sensibilis . . . ad profitendum . . . Nach dem sprachlichen Gefüge dieser und der vielen ähnlich lautenden Definitionen sollte man urteilen, das Opfer wäre nicht „in genere signi", sondern „in genere oblationis", und die oblatio würde durch ihre Zweckbestimmung („ad profitendum") spezifiziert. Will man schon das Opfer zu einem Zeichen sich verflüchtigen lassen, so scheint konsequenter als die üblichen die Definition des Vasquez zu sein: „Sacrificium est nota existens in re, qua profitemur Deum auctorem vitae et mortis."[3]

b) Während Stentrup, dem der formelle Charakter des Opfers als Zeichen im Vordergrunde steht, infolge davon der oblatio ihrem eigentümlichen Sein nach, als Darbringung, Übertragung, wenig gerecht wird und sie fast nur in ihrer symbolischen Funktion wertet, legt Dorsch — und zwar mit Recht — einen starken Ton auf das Opfer als eigentliche Gabe; das Verhältnis dieser äußeren eigentlichen Gabe zum inneren Kultakt bestimmt er näherhin in folgender Weise: „Die Christen waren sich bewußt, daß ihr Opfer, wie alle Opfer, dem Zweck diene, Gott die schuldige Verehrung und Verherrlichung darzubringen." „Die Apologeten betonten zwar einer irrigen Anschauung der Heiden entgegen als Zweck des eucharistischen Opfers mit Vorliebe den, der in der Verherrlichung Gottes bestand; dies taten sie aber nur, nachdem bei ihnen sein eigentlicher Opfer-(Oblations-)Charakter feststand." „Ich setze voraus, daß die Eucharistie, bevor sie einem Zwecke diene, bereits als ‚Opfer' (Oblationsopfer) konstituiert sei."[4]

destructione in honorem Dei rem Deo donari, eatenus solum dici posse videtur, quatenus homo destruendo rem qualicumque, quod in eam habet, dominio se privat in Dei honorem. Hoc autem nonne aliis etiam modis, nullam destructionem continentibus fieri posset? Quare destructio non ea de causa forma physica sacrificii existimanda est, quod per eam sacrificium induit rationem doni Deo facti, sed quod destructione aptum est ad eam significationem, quae metaphysica eius forma est."

[1] So dürfen wir allgemeiner sagen statt „Destruktion", die ja für Stentrup eben die äußere Opferhandlung ist.

[2] In sacrificio non necessario intervenire propriam aliquam donationem, quae Deo fiat, sed rei alicuius consumptionem factam in protestationem divinae excellentiae.

[3] Angeführt bei Stentrup a. a. O. 234.

[4] Der Opfercharakter der Eucharistie 258.

Es soll also nach Dorsch die in ihrem Wesen schon abgeschlossene Opferhandlung durch eine besondere Intention ein Mittel zum Zwecke der Gottesverehrung werden.

Die dargelegten Auffassungen lassen sich nicht in Einklang bringen mit der Opferdefinition des Römischen Katechismus (P. II. cap. IV. qu. 49) „Omnis sacrificii vis in eo est, ut offeratur". Damit ist klar und bestimmt die oblatio, die Darbringung als das Wesen des Opfers bezeichnet. Das rituelle Opfer ist ein zusammengesetztes Ganzes, das aus einem Bezeichneten (signatum) und einem Zeichen (signum, significans), nämlich aus der inneren Gottesverehrung (cultus internus) und ihrer äußeren Darstellung (ritus externus) besteht. In diesem Ganzen hat aber das signatum den Vorrang vor dem signum, die Sache vor dem Zeichen, das ja sein eigentümliches Sein als Zeichen nur von seiner Beziehung, Hinordnung auf die bezeichnete Sache hat. Gerade also dann, wenn das Äußere des Opfers „in genere signi sacri" liegt, ist damit zugegeben, daß die äußere Opferhandlung etwas Sekundäres, Relatives ist. In diesem relativen, untergeordneten Sein kann also unmöglich das Wesen des Opfers gelegen sein, also nicht die eigentliche, das Wesen des Opfers bildende oblatio. Die wahre eigentliche oblatio liegt auf der Seite des cultus internus, sie ist der wesenhafte cultus internus selbst, die völlige Selbsthingabe des Menschen an Gott. Wenn das Wesen und damit auch der Wert des Opfers in seinem Charakter als eines „heiligen Zeichens" beruhen soll, dann muß man fragen: Kann etwas, dessen Wesen darin aufgeht, Zeichen für anderes zu sein, eine so wichtige Rolle im religiösen Leben spielen, wie das Opfer es tatsächlich tut? Kann ein solches Zeichen Mittelpunkt der Gottesverehrung, Ursache unserer Erlösung sein? Mit Recht bemerkt Pell:[1] „Nicht ein Gehorsamssymbol, sondern eine Gehorsamstat hat die Menschheit erlöst."[2]

Ebensowenig läßt sich die Auffassung von Dorsch mit dem

[1] Jesu Opferhandlung in der Eucharistie[3] 21.

[2] Vgl. Thomas Aqu. S. Th. 2. 2. 85. 2. „Significat sacrificium, quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo, quia exteriores actus religionis ad interiores ordinantur." Im folgenden Artikel 3 nennt er die „oblatio boni animae" „principale sacrificium" (oben S. 7). Vergleicht man damit etwa die oben S. 7 angeführte Stelle, wo Thom. die „res exteriores" als Gegenstand des eigentlichen Opfers, das „bonum animae" als Gegenstand eines nur „quodammodo" sogenannten inneren Opfers bezeichnet, so hat man den Eindruck, als wäre Thomas in seinen Äußerungen über das Opfer nicht immer von einem beherrschenden Gesichtspunkte ausgegangen. Jedenfalls vermögen wir sie mit dem Satze des Cat. Rom. nicht in Einklang zu bringen.

Satze des Catechismus Romanus in Übereinstimmung bringen. Nach allgemeiner Überzeugung liegt die Würde und der unvergleichliche Wert des Opfers darin, daß es die höchste latreutische Handlung des Menschen ist. Wenn aber die Gabendarbringung nicht formell und in sich Gottesverehrung ist, sondern, wie Dorsch es auffaßt, erst durch den von außen hinzutretenden Zweck (finis operantis) der Gottesverehrung Mittel der λατρεία wird, dann ist unseres Erachtens in dieser Intention des Opfernden der latreutische Wert des Opfers begründet, nicht jedoch im Wesen des Opfers, der Gabendarbringung, die dann nur noch als kultisches Zeichen eine Rolle spielt. Jede Auffassung, welche die Gottesverehrung nicht unmittelbar aus der Gabendarbringung hervorgehen, richtiger noch mit ihr identisch sein, sondern sie durch eine besondere Intention in die Gabendarbringung hineinlegen läßt, muß folgerichtig die Darbringung zur Bedeutung eines bloßen Zeichens oder Ausdrucksmittels herabdrücken. Ob man dann mit Dorsch für dieses Zeichen eine oblatio im Sinne einer eigentlichen Gabe fordert, oder sich, wie Stentrup, mit einer uneigentlichen Gabe begnügt, begründet keinen wesentlichen Unterschied für die Rolle, die dann der oblatio im Ganzen des Opfers zugewiesen wird. Mit dem genannten Satze des Römischen Katechismus läßt sich weder die eine noch die andere Auffassung in Einklang bringen.[1]

2. Der wahre Begriff des Opfers im Vollsinne, nach seiner inneren und äußeren Seite aufgefaßt.

Während eine äußere Gabe an Gott – ihre Möglichkeit einmal angenommen – als Zeichen oder Symbol erst durch die ihr äußerlich bleibende Zweckbestimmung (finis operantis) Mittel der λατρεία wird, ist die Selbsthingabe in sich und formell (dem finis operis nach) Gottesverehrung, weil sie eben nichts anderes ist, als die Selbsthinordnung der relativ sich selbst besitzenden Person auf Gott als letztes Ziel. Die völlige, restlose Selbsthingabe muß notwendig Gottesverehrung sein, weil eben

[1] Die Sätze „cultus externus valorem habet ex cultu interno" (Franzelin, De Ss. Euchar. 321) und „omnis sacrificii vis in eo est, ut offeratur" sind unvereinbar, wenn man die eigentliche oblatio nicht in das innere, sondern in das äußere Opfer legt. Ebenso scheinen folgende Sätze des hl. Thomas mit dem genannten Satze des Catech. Rom. nicht in Einklang zu stehen: „. . . Sacrificium est quidam specialis actus laudem habens ex hoc, quod in divinam reverentiam fit . . ." „Sunt quidam actus, qui non habent ex alio laudem, nisi quia fiunt propter reverentiam divinam; et isti actus proprie sacrificia dicuntur . . ." (S. Th. 2. 2. 85. 3.)

die Person ihrem Begriffe als Selbstbesitz entsprechend sich nur dem Absoluten gegenüber gänzlich und schlechthin als Mittel anerkennen und betätigen kann, und das ist ja die dem Absoluten entsprechende λατρεία. Die Selbsthingabe ist somit die einzige Gabe an Gott, die ihre latreutische Kraft aus sich selber als Hingabe, und nicht aus einer nebenher gehenden Intention hat; also nur dann, wenn man die Selbsthingabe als Wesen und Kern des Opfers auffaßt, ist es möglich, den Satz „omnis sacrificii vis in eo est, ut offeratur" zwanglos in seinem vollen, ungeschwächten Sinne zu nehmen.

Die heute vorwiegende Auffassung, die das Wesen des Opfers in einer äußeren, als Zeichen dienenden Darbringung findet, konstruiert den Begriff des Opfers nicht von innen nach außen, vom Wesen zur Erscheinung, von der Sache zum Zeichen, sondern umgekehrt. Daß man dann gelegentlich hervorhebt, das eigentlich Wertverleihende für das Opfer sei der cultus internus, also das, was jener Auffassung nur als „uneigentliches" Opfer gilt,[1] kann den Widerspruch nur noch mehr ins Licht rücken.

Ein von innen nach außen konstruierter Begriff des Opfers im Vollsinne nach seiner inneren und nach seiner äußeren Seite, der nicht dem Leib, dem Äußeren des Opfers, den Vorrang vor der Seele des Opfers einräumt, würde etwa in folgender Begriffsbestimmung auszudrücken sein: Das Opfer im Vollsinne des inneren und äußeren Opfers (liturgisches Opfer) ist die völlige Selbsthingabe des Menschen an Gott, die sich auf eine angemessene Weise als Gabe zur sinnfälligen Erscheinung bringt.

Dazu sei bemerkt: Die Definition ist absichtlich möglichst weit gehalten, weil sie zunächst nur die allgemeinste Idee des Opfers, wie sie sich aus dem Verhältnis des Geschöpfes zu Gott ergibt, ausdrücken will. Wir haben früher angedeutet (S. 15 ob.), daß der Allgemeinbegriff des Opfers nicht in allem, was Opfer heißt, rein verwirklicht ist, sondern daß viele „Opfer" nur Analogien (Vorbilder, Schatten) des wahren Opfers sind. Die konkrete Menschheitsgeschichte führte zu verschiedenen konkreten

[1] Vgl. den angeführten Satz Franzelins: „cultus externus valorem habet ex cultu interno;" ferner die Sätze des hl. Thom., wo er die „oblatio boni animae principale sacrificium", anderseits das sacrificium animae „quodammodo sacrificium" nennt, ferner die Bemerkung von Dorsch zu Augustinus Opferlehre (Opferchar. d. Euchar. 71). — Näheres unten bei der Besprechung der Opferauffassung des hl. Augustinus.

Gestaltungen des Opfers, weil die gefallene Menschheit ihrer priesterlichen Aufgabe nicht mehr gerecht werden konnte, und die volle Idee des Opfers nur im Erlösungsopfer ihres priesterlichen Hauptes, des Gottmenschen, verwirklicht werden konnte und sollte. Die verschiedenen Gestaltungen der Opferidee werden am gegebenen Orte dargestellt werden.

Daß die Ausgestaltung des Opferzeichens im einzelnen auf positiven Anordnungen der Autorität beruhen kann, kommt für unsere Zwecke nicht weiter in Betracht.

3. Die verschiedene Bedeutung des „Zeichens" im Opfer- und im Sakraments-Begriffe.

Unserer Argumentation, daß der Begriff des Opfers von innen nach außen, vom signatum als dem Wesenskern zur äußeren Erscheinung des signum konstruiert werden müsse, könnte man vielleicht entgegenhalten, daß doch auch der Begriff des Sakramentes, und zwar unanfechtbar richtig, von außen nach innen gebaut sei; definiert doch der Römische Katechismus (P. II. cap. I qu. 8) das Sakrament in folgendem Satze: „Docendum erit, rem esse sensibus subiectam, quae ex Dei institutione sanctitatis et iustitiae tum significandae tum efficiendae vim habet." In der Tat, man kann nicht etwa einen Unterschied machen zwischen sacramentum internum und sacramentum externum, entsprechend dem Unterschiede zwischen innerem Kult und äußerem Opferzeichen; das Sakrament ist im tiefsten Kern seines Wesens sichtbares, äußeres Zeichen. Der Grund für den Unterschied liegt auf der Hand.

Das Sakrament vermittelt eine von Gott zum Menschen gehende Wirkung; das sakramentale Zeichen bewirkt und zeigt an eine Wirkung, die an sich unserer Wahrnehmung unzugänglich ist. Das sakramentale Zeichen ist also gleichsam werkzeugliche Ursache in der Hand Gottes. Das Sakrament ist signum speculativum et practicum. Es ist also ganz entsprechend, den Sakramentsbegriff vom Begriff des Zeichens aus zu bilden, weil man damit von der Ursache zur Wirkung, und zwar von einer sinnlich wahrnehmbaren werkzeuglichen Ursache zu einer Wirkung, die nur geglaubt, nicht wahrgenommen werden kann, vorschreitet.

Das Opfer hingegen ist eine auf Gott zielende Tätigkeit des Menschen, die wesentlich bewußte Tätigkeit des menschlichen Geistes ist, die also nur, um sich fremdem Bewußtsein

mitzuteilen und zu objektivem gemeinsamen Kult geeignet zu sein, sich in einem Zeichen verkörpern muß. Das Opferzeichen ist signum speculativum tantum. Während zwischen dem sakramentalen Zeichen und dem inneren, seelischen Vorgang das Verhältnis von Ursache und Wirkung besteht, das Zeichen also als Ursache das Primäre ist, besteht zwischen dem Opferzeichen und dem entsprechenden seelischen Akte etwa das Verhältnis wie zwischen Wort und Gedanke; das Opferzeichen ist als ein spekulatives Zeichen ein sekundäres Moment im Ganzen.

Es soll hiermit nicht übersehen sein, daß auch die geistig-körperliche Doppelnatur des Menschen, wodurch er Priester der gesamten irdischen Schöpfung ist, die äußere Darstellung, die Einbeziehung des Körperlichen in das Opfer fordert. Aber es handelt sich hier um diese äußere Seite nur insoweit, wie sie als Zeichen fungiert. Beim vollkommenen Opfer Christi, wo die Selbsthingabe sich auch auf den eigenen Leib erstreckt, ist diese äußere Seite des Opfers sogar in erster Linie integrierendes Moment der Selbsthingabe, in anderer Beziehung auch darstellendes Zeichen.[1]

4. Das innere und das äußere Opfer beim heil. Augustinus.

Unter dem gegensätzlichen Gesichtspunkte des inneren und des äußeren Opfers ist das Opfer besonders auch vom hl. Augustinus behandelt worden. Seine Autorität ist ebenso von denen, die den Ton mehr vom äußeren auf das innere Opfer zu verlegen suchten, wie auch von denen, die das äußere Opfer als das eigentliche und wesentliche Opfer behaupteten, in Anspruch genommen worden.[2] Wer beruft sich mit Recht auf den hl. Lehrer?

Augustinus unterscheidet zwischen dem „wahren Opfer" „sacrificium verum" und jenem „das von allen Opfer genannt wird".[3] Als „wahres Opfer" bezeichnet er „jedes Werk, das geschieht, damit wir in heiliger Gemeinschaft Gott anhangen".[4] Das Verhältnis beider bestimmt er dahin: „Jenes (Opfer), das von allen (Schröder[5] übersetzt sinngemäß „im allgemeinen Sprachgebrauch") Opfer genannt wird, ist ein Zeichen für das wahre

[1] Näheres darüber später. Vgl. auch Aug. De civ. Dei X, 19, X, 5.
[2] Vgl. Dorsch, Der Opfercharakter d. Euch. 70 ff., 136 ff.
[3] De civ. Dei X, 5 u. 6.
[4] De civ. Dei X, 6. „Verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo."
[5] In: Bibliothek der Kirchenväter. Kempten 1914, 16, 80.

Opfer."[1] „Wenn von den Altvätern solche in Tierschlachtungen bestehende Opfer vollzogen wurden, wie sie jetzt das Volk Gottes durch Lesen kennen lernt, aber nicht ausführt, so ist das nicht anders aufzufassen, als daß durch jene Handlungen Dinge bezeichnet werden, die in uns vor sich gehen zu dem Zwecke, daß wir Gott anhangen und dem Nächsten ebendazu verhelfen. Das sichtbare Opfer ist also das Sakrament, d. i. das heilige Zeichen eines unsichtbaren Opfers."[2] In der späteren theologischen Terminologie hat man statt dieser Gegenüberstellung den Gegensatz des uneigentlichen (improprium, improprie dictum) und des eigentlichen (proprium, proprie dictum) Opfers eingeführt und diesen Gegensatz in der Gegenüberstellung des sichtbaren und unsichtbaren Opfers bei Augustinus wiederfinden wollen. Das uneigentliche Opfer soll jeder Akt religiöser Huldigung und Unterwerfung schlechthin, das eigentliche Opfer die „Darbringung einer äußeren Gabe" sein.[3] Es scheint uns aber durchaus unzulässig, für diese Auffassung sich auf den hl. Augustinus zu berufen.

Dorsch stellt des näheren als Anschauung des hl. Augustinus folgendes hin: das „uneigentliche" Opfer, das sacrificium invisibile, heiße bei Augustinus sacrificium verum, „weil in ihm notwendig jenes Element sich findet, das ein Opfer erst angenehm vor Gott macht und ihm so den rechten Wert verleiht"; Augustinus rede aber auch „und zwar in offenbarem Gegensatz zu jenem unsichtbaren Opfer von einem sichtbaren („visibile") Opfer, von einem Opfer, das alle so heißen („quod ab omnibus appellatur sacrificium"). Von diesem sichtbaren Opfer gebe er dann die Definition: „Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum i. e. sacrum signum est" oder: „Illud quod ab omnibus appellatur sacrificium. signum est veri sacrificii."[4] Die von Dorsch vollzogene scharfe Trennung des Augustinischen sacrificium visibile vom sacrificium invisibile und die Verselbständigung des ersteren dem letzteren gegenüber scheinen uns den Sinn des hl. Lehrers nicht zu treffen. Augustinus betrachtet das sichtbare und das

[1] Ibid. X, 5. „Illud quod ab omnibus appellatur sacrificium, signum est veri sacrificii."

[2] Nec quod ab antiquis patribus talia sacrificia facta sunt in victimis pecorum, quae nunc Dei populus legit, non facit, aliud intelligendum est, nisi rebus illis eas res fuisse significatas, quae aguntur in nobis ad hoc ut inhaereamus Deo, et ad eundem finem proximo consulamus. Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est.

[3] Dorsch, Opferch. d. Eucharistie 70 f.

[4] Ebenda 71 f.

unsichtbare Opfer als Teile eines Ganzen, wenigstens das sichtbare Opfer als unselbständigen Teil eines Ganzen; und die von Dorsch als Definition des sacrificium visibile angeführten beiden Sätze enthalten keine eigentliche Definition, sondern eine Verhältnisbestimmung[1] der Teile zueinander. Die ganzen einschlägigen Ausführungen Augustins sind von dem Gedanken getragen, daß das sichtbare Opfer nur signum, Zeichen, und daher notwendig etwas Abhängiges, für sich Unvollständiges ist. Als Zeichen ist es durchaus das untergeordnete, nicht seiner selbst wegen gewollte Element im Ganzen des Opfers. Zu der Psalmstelle (50; 18, 19): „Hättest du ein Opfer gewollt, so hätte ich es ja dargebracht; an Brandopfern hast du kein Wohlgefallen. Ein Opfer für Gott ist ein betrübter Geist, ein zerknirschtes und gedemütigtes Herz wird Gott nicht verachten" bemerkt der Heilige: „Beachten wir, wie er (der Psalmist) ebenda, wo er sagt, Gott wolle kein Opfer, zugleich zeigt, Gott wolle doch ein Opfer. Er will also nicht das Opfer eines geschlachteten Tieres, sondern das Opfer eines zerknirschten Herzens. Durch das demnach, was Gott nach seinen (des Psalmisten) Worten nicht will, wird das bezeichnet, von dem er unmittelbar darauf sagt, daß Gott es wolle. Er behauptete also, in dem Sinne wolle Gott jene Opfer nicht, wie er sie nach dem Glauben von Toren will, gleichsam zu seinem eigenen Vergnügen. Wenn er nämlich nicht wollte, daß die von ihm gewünschten Opfer — von denen eines das zerknirschte und in Reueschmerz gedemütigte Herz ist — durch jene Opfer bezeichnet würden, von denen man fälschlich glaubte, er erwünsche sie als einen Gegenstand seines Wohlgefallens, dann hätte er überhaupt über die Darbringung dieser letzteren Opfer im Alten Bunde keine Vorschriften erlassen."[2]

Das ganze Daseinsrecht des äußeren Opfers fließt somit

[1] Ganz entsprechend Thomas, Contr. gent. l. 3, c. 121: „Exterius autem sacrificium repraesentativum est interioris veri sacrificii, secundum quod mens humana seipsam Deo offert."

[2] „Intueamur quemadmodum ubi Deum dixit nolle sacrificium, ibi Deum ostendit velle sacrificium. Non vult ergo sacrificium trucidati pecoris, sed vult sacrificium contriti cordis. Illo igitur, quod eum nolle dicit, hoc significatur, quod eum velle subiecit. Sic itaque illa Deum nolle dixit, quomodo ab stultis ea velle creditur, velut suae gratia voluptatis. Nam si ea sacrificia quae vult, quorum hoc unum est, cor contritum et humiliatum dolore poenitendi, nollet eis sacrificiis significari, quae velut sibi delectabilia desiderare putatus est, non utique de his offerendis in lege vetere praecepisset." De civ. Dei X, 5. Vgl. ebd. auch noch: illa sacrificia per se ipsa non requirere Deum, quibus significantur haec sacrificia, quae requirit Deus.

nur aus dem inneren Opfer; nur als dessen Zeichen hat es Wert. Aus demselben Grunde ist es ein veränderliches Element; es heißt an der soeben angeführten Stelle weiter: „Und deshalb mußten sie (die äußeren Opfer) zu bestimmter und geeigneter Zeit einer Änderung unterworfen werden, damit man nicht glaube, sie wären ein Gegenstand des Wünschens für Gott selbst, oder wenigstens für uns ein Grund der Gottwohlgefälligkeit, und nicht vielmehr das, was durch sie bezeichnet ist."[1] Die Wandelbarkeit der äußeren Opfererscheinung ist also von Gott selbst als Beweis dafür gewollt, daß sie nur ein untergeordnetes Moment ist gegenüber der bleibenden göttlichen Forderung des inneren Opfers. Daß das sichtbare Opfer eben als sichtbares Zeichen auch dem unsichtbaren Gott gegenüber Berechtigung hat, zeigt Augustinus gegen jene, die meinen, dem unsichtbaren Gotte gebührten nur unsichtbare innere Opfer; sie „lassen außer acht, daß diese (sichtbaren Opfer) in derselben Weise Zeichen jener (unsichtbaren Opfer) sind, wie die hörbaren Worte Zeichen für die Dinge sind. So also, wie wir beim Gebet und beim Lobpreis bezeichnende Worte an den richten, dem wir die seelischen Wirklichkeiten, die wir damit bezeichnen, darbringen; ebenso dürfen wir, wie ja wohl bekannt ist, beim Opfer keinem anderen ein sichtbares Opfer darbringen als dem, für den wir selbst in unseren Herzen ein unsichtbares Opfer sein müssen."[2]

Freilich bestreitet Augustinus dem sacrifium visibile, dem Zeichen des wahren, unsichtbaren Opfers, nicht eine gewisse Selbständigkeit; sagt er ja selbst: „Jedes Zeichen ist auch für sich eine Sache";[3] aber ihr eigentümliches Sein als Opfer hat diese äußere Seite des Opfers nach der Gesamttendenz seiner Ausführungen nur da, wo sie formell als Zeichen des wahren, unsichtbaren Opfers auftritt; während das wahre, unsichtbare Opfer, das eben nicht signum, sondern signatum ist, von seinem Zeichen unabhängig ist in seinem Wesen und Wert. Die

[1] De civ. Dei X, 5. „Et ideo mutanda erant opportuno certoque iam tempore, ne ipsi Deo desiderabilia, vel certe in nobis acceptabilia, ac non potius quae his significata sunt, crederentur."

[2] Ibid. X, 19. „Profecto nesciunt, haec ita esse signa illorum, sicut verba sonantia signa sunt rerum. Quocirca sicut orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus: ita sacrificantes non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus, quam illi cuius in cordibus nostris invisibile sacrificium nos ipsi esse debemus."

[3] De doctr. chr. I, 2.

Gegenüberstellung: „Illud quod ab omnibus appellatur sacrificium, signum est veri sacrificii," kann deshalb nicht im Sinne des Gegensatzes: „eigentliches" und „uneigentliches" Opfer aufgefaßt werden; im Gesamtzusammenhang der Augustinischen Gedanken, die eine polemische Tendenz gegen eine veräußerlichte Opferauffassung und die Absicht, den Kern der Opferidee herauszustellen, nicht verkennen lassen, kann in dem Satze wohl nur der Gegensatz einer mehr volkstümlichen, zwar nicht falschen, aber doch auf der Oberfläche bleibenden, zu einer in den Kern der Sache dringenden Redeweise gemeint sein. Wenn demgegenüber Dorsch betont: „Es kennt also auch der hl. Augustin ein inneres Opfer und ein äußeres Opfer, er spricht von einem sichtbaren und von einem unsichtbaren Opfer, von einem Opfer, das man unter Philosophen so nennt, wenn man darüber höhere Spekulationen anstellt, und von einem Opfer, das ‚von allen so genannt wird,'" so ist diese Feststellung des Tatbestandes nicht zu bestreiten. Will aber Dorsch mit dem sogleich folgenden Satze: „Wir aber reden in unserer Abhandlung vom äußeren, sichtbaren, weil liturgischen Opfer,"[1] das sichtbare, äußere Opfer als das „eigentliche" Opfer, als ein vom „wahren", „uneigentlichen" Opfer unabhängiges, selbständiges Opfer hinstellen, so muß das im Hinblick auf die angeführten Äußerungen Augustins entschieden abgelehnt werden. Als Opfer steht für Augustinus das „unsichtbare", „wahre" Opfer höher; auch wo es in Verbindung mit dem äußeren Opfer tritt, bleibt es das wahre Opfer und sinkt nicht seinem äußeren Ausdruck gegenüber zum „uneigentlichen" Opfer herab.

Wir können daher auch Bellarmin, auf den Dorsch sich beruft,[2] nicht beipflichten, wenn er, eine spätere Terminologie in Augustinus hineintragend, meint, Augustinus definiere an der bekannten Stelle nicht das „sacrificium proprie dictum"; das sacrificium verum nenne er so nur hinsichtlich seiner Würde und Wirkung („ratione dignitatis et effectus"), nicht hinsichtlich seines Wesens („ratione formae et essentiae sacrificii proprie dicti").[3] Augustinus kennt eben gar nicht den Unterschied von eigentlichem und uneigentlichem Opfer, aber zweifellos ist es, daß er dem „wahren", „unsichtbaren", innerlichen Opfer mehr Realität zuspricht als seinem bloßen äußeren Zeichen. Ganz zu Unrecht beruft sich

[1] Dorsch, Der Opferch. der Euch. 73. [2] Ebenda.
[3] Bellarmin, De sacr. Euch. l. V, c. 2.

Bellarmin für seine Auffassung, daß das „verum" nicht auf das Wesen, sondern auf die Würde und die Wirkung gehe, auf die Auslegung, die Augustinus dem Worte Christi: „Ego sum vitis vera" gibt.[1] Allerdings bezieht hier Augustinus das „verum" auf die Wirkungen, und Bellarmin bemerkt dazu: „neque enim Dominus eo loco significare volebat se magis proprie esse vitem, quod attinet ad formam et essentiam vitis, quam sit illa quae plantatur in vineis; sed solum esse vitem nobiliorem et effectus excellentiores producere";[2] aber die Redeweise ist auch eine ganz andere als in den Äußerungen Augustins über das Opfer. Wenn Christus sich „Weinstock" nennt, so gebraucht er eine Metapher, eine Analogie der Ähnlichkeit, wie das Augustinus selbst hervorhebt;[3] ähnlich sind sich die Lebensmitteilung zwischen dem Weinstock und den Reben einerseits, Christus und den Gläubigen anderseits. Wegen des Vorranges und der höheren Wirklichkeit des von ihm mitgeteilten übernatürlichen Lebens nennt Christus sich den wahren Weinstock. Christus stellt also der Sache nach nicht Weinstock und Weinstock ihrem Sein nach, sondern natürliche und übernatürliche Lebensbewirkung gegenüber; Augustinus mußte demnach hier das „vera" auf die Wirkungen beziehen, während er in den obigen Sätzen über das Opfer ohne jede bildliche Redeweise nicht Opferwirkungen, sondern Opfer und Opfer, und zwar zeichenhaftes, äußeres, und wahres, inneres Opfer gegenüberstellt.

Allerdings nennt Augustinus auch das Zeichen sacrificium visibile. Er kann dies mit Recht, weil a) das Zeichen, wo es formell als solches vorhanden ist, das Vorhandensein des wahren, unsichtbaren Opfers einschließt oder wenigstens seiner Idee nach fordert; weil b) das Zeichen eine gewisse Ähnlichkeit mit dem zu Bezeichnenden hat, weil das Opferzeichen als symbolische Gabendarbringung Zeichen der wirklichen Selbsthingabe ist; weil c) Augustinus mit dem Ausdruck sacrificium visibile vorzugsweise die alttestamentlichen Opferriten meint, die — im Gegen-

[1] Tract. in Joa. 80. (Vgl. auch Brev. Rom. Comm. Mart. temp. Pasch.) „Cum dicit, Ego sum vitis vera, ab illa se utique discernit, cui dicitur: Quomodo conversa es in amaritudinem vitis aliena? Nam quo pacto est vitis vera, quae expectata est ut faceret uvam, fecit autem spinas?"

[2] De sacr. Euch. l. V, c. 2.

[3] „Quid ergo est, Ego sum vitis vera? Numquid ut adderet vera, hoc ad eam vitem retulit, unde ista similitudo translata est? Sic enim dicitur vitis per similitudinem, non per proprietatem: quem ad modum dicitur ovis, agnus . . ." Ibid.

satz zum Opfer Christi — außerhalb desjenigen sich vollzogen, dessen Selbstopfer sie bezeichnen sollten; sie hatten daher eine gewisse Selbständigkeit, indem der Ritus vollzogen werden kann ohne das innere Opfer, nicht als Ausdruck einer vorhandenen inneren Selbsthingabe an Gott, sondern als die Forderung einer solchen. Augustinus konnte also sehr wohl das äußere Opferzeichen selbst Opfer nennen, ohne es damit, für sich genommen, zum „eigentlichen", wahren Opfer zu erklären, geschweige denn, ihm gegenüber das unsichtbare, innere Opfer zum „uneigentlichen" Opfer herabzusetzen.

Die konkrete Sprache der Hl. Schrift macht den Unterschied zwischen innerem Opfer und Opferzeichen nicht. Und doch kann nur dieser Unterschied, so wie er vom hl. Augustinus aufgefaßt ist, die harte Sprache der Psalmen und der Propheten erklären, in der sie gegen das Opfer eifern, auch wo es äußerlich korrekt vollzogen wurde. Die Verurteilungen lauten ganz allgemein: „Misericordiam volo, non sacrificium" (Osee 6, 6), „Melior est obedientia quam sacrificium" (1 Reg. 15, 22) Ps. 39, 49, 50 u. a. m. Weil das äußere Opfer eben nur das Zeichen für das Wesen des Opfers ist, das im wahren inneren Opfer besteht, und nicht — wofür Stentrup auch Augustinus in Anspruch nimmt — das eigentliche Wesen des Opfers darin besteht, heiliges Zeichen zu sein,[1] deshalb konnten die Propheten und Psalmisten das äußere Opfer verwerfen, ohne die Idee des Opfers, das sacrificium verum („sacrificium laudis" Ps. 49, „sacrificium iustiae" Ps. 50) anzutasten. Ebendas beweist aufs neue, daß der spezifische religiöse Wert des Opfers[2] nicht im äußeren Opfer liegt, — oder sollten die Propheten religiöse Werte, die wie das Opfer im Mittelpunkt der gesamten Erlösungsreligion stehen, abgelehnt haben? — es beweist, daß hinter dem äußeren Opferzeichen ein wahres Opfer stehen muß, in dem das Wesen und damit der eigentümliche Wert des Opfers, die vis sacrificii, gelegen ist. Auch hierher wirft der Satz des Römischen Katechismus: „Omnis sacrificii vis in eo est, ut offeratur" helles Licht. Weil der äußere Opferakt, wenn auch rituell korrekt vollzogen, isoliert von dem inneren Selbst-

[1] Stentrup, Soteriologia II, 212: „Augustinus apertissime docet, ad essentiam sacrificii ita rationem signi sacri pertinere, ut ab ea avelli haec prorsus nequeat, imo ut ratione signi sacri ipsa essentia sacrificii contineatur."

[2] Der Wert der Intention, die einen äußeren Ritus zum Mittel der inneren Gottesverehrung macht, ist natürlich nicht der spezifische religiöse Wert dieses Ritus (äußeren Opfers).

opfer, als religiös wertlos von Gott zurückgewiesen wird, deshalb kann die in ihm enthaltene rituelle oblatio nicht jene vom Römischen Katechismus gelehrte, wirksame, in der vis sacrificii gründende, wesenhafte, sondern nur eine symbolische, zeichenhafte oblatio sein, die einen religiösen Wert nur durch ihre Zugehörigkeit (per participationem) zu der inneren oblatio der Selbsthingabe erhält; und umgekehrt, weil diese innere oblatio der Selbsthingabe dasjenige ist, was den wahren Wert des Opfers begründet, deshalb muß diese innere oblatio die wahre und wesentliche oblatio sein.

Auch die Darlegungen des hl. Augustinus erhalten ihre volle Leuchtkraft erst im Lichte jenes Satzes: „Omnis sacrificii vis in eo est, ut offeratur." Es ist zu berücksichtigen, daß Augustinus an den angezogenen Stellen das Opfer weniger als Gabendarbringung, denn unter dem Gegensatze des inneren, unsichtbaren und des äußeren, sichtbaren Opfers, des sacrificium verum und des signum veri sacrificii betrachtet. Auf welcher Seite für Augustinus der religiöse Wert liegt, kann nicht zweifelhaft sein; und wenn sich für ihn das Problem so gestellt hätte: Kern und Wesen (vis) des Opfers ist die Gabe an Gott; wo ist diese Gabe zu finden, im sichtbaren oder im unsichtbaren Opfer? so könnte seine Antwort ebensowenig einem Zweifel unterliegen. Auch das sacrificium verum betrachtet Augustinus zunächst nicht unter dem Gesichtspunkt der Gabe, sondern unter dem der „misericordia", weil er anknüpft an das „misericordiam volo, non sacrificium". Aber auch da bewegt sich seine Ausdrucksweise durchaus in der Richtung auf das hin, was wir als Selbsthingabe und einzig mögliche Gabe an Gott bezeichnet haben. Den schon gebrachten Belegen seien noch einige hinzugefügt: „Es ist demnach der Mensch selbst, der Gott geweiht und an Gott hingegeben ist, sofern er eben der Welt abstirbt, um für Gott zu leben, ein Opfer."[1] Zu der Mahnung des Apostels, unsern Leib als lebendige Opfergabe Gott hinzugeben (Rom. 12, 1), bemerkt er: „Wenn also schon der Leib, dessen sich die Seele wie eines unter ihr stehenden Dieners oder wie eines Werkzeuges bedient, dadurch, daß sein guter und rechter Gebrauch auf Gott hingeordnet wird, ein Opfer ist, um wieviel mehr wird

[1] De civ. Dei X, 6: „Unde ipse homo Dei nomine consecratus, et Deo devotus in quantum mundo moritur, ut Deo vivat, sacrificium est." Die Prägnanz des „Dei nomine consecratus" läßt sich kaum wiedergeben. Es hat einen juristischen Beiklang; nomen = Titel, Schuldforderung; der ganze Ausdruck entspricht also durchaus der pflichtmäßigen Selbsthingabe des Geschöpfes an Gott.

dann die Seele dadurch, daß sie sich auf Gott hinordnet . . . zum Opfer?"[1]

5. Der äußeren, symbolischen Darbringung einer Substanz entspricht als inneres Opfer die völlige, unmittelbar auf Gott gehende Selbsthingabe.

Es scheint auch uns, daß der Begriff des sacrificium verum mit Rücksicht auf das Opfer im speziellen, kultischen Sinne von Augustinus in etwas zu weit und zu unbestimmt genommen ist; und es mag das ein Hauptgrund sein, weshalb man sein „sacrificium verum" als „uneigentliches" Opfer hat deuten wollen. Sicher hat Augustinus so weit recht, daß „jedes Werk, das getan wird, damit wir in heiliger Gemeinschaft Gott anhangen", im weiteren Sinne den Charakter eines Opfers hat, weil durch alle diese auf Gott bezogenen Werke „die Seele auf Gott sich hinordnet". („anima se refert ad Deum"); denn wie im Kreislauf des religiösen Lebens alles, was von Gott zum Menschen fließender Art ist, im weiteren Sinne sakramentalen Charakters ist, so trägt alles, was aktiver, vom Menschen zu Gott gehender Art ist, im weiteren Sinne den Charakters eines Opfers, ist Gabe für Gott; aber ob es schon Gabe in dem Sinne ist, daß sie in Verbindung mit der äußeren symbolischen Oblation zum Opfer im Vollsinne, zum liturgischen Opfer wird? Wir sagen: Nein, und zwar deshalb, weil es noch nicht jene Gabe ist, die durch das äußere Opferzeichen angezeigt und gefordert wird.

Es ist geschichtliche Tatsache, daß die äußere, symbolische Oblatio stets oblatio rei substantialis visibilis ist. Sind aber nicht die Gesänge, die in unseren Kathedralen widerhallen, an und für sich ein viel sprechenderer und eindeutigerer Ausdruck für unsere innere Anbetung als etwa die alttestamentliche Tierschlachtung oder der Meßritus? Und doch wird niemand sagen, daß man durch das Singen eines Liedes Gott zu Ehren ein Opfer im engeren Sinne darbringt. Es sind eben die Tonwellen keine res substantiales; es gibt kein „hörbares" Opfer. Auch von der positiven Festsetzung der Opferzeichen abgesehen, könnte man nicht zur Symbolisierung des inneren Selbstopfers den Duft einer Rose opfern und die Rose für sich zurückbehalten wollen; der Maler könnte nicht seine innere Selbsthingabe opfermäßig dadurch

[1] Ibid.: „S. ergo corpus, qui inferiore tamquam famulo, vel tamquam instrumento utitur anima, cum eo bonus et rectus usus ad Deum refertur, sacrificium est, quanto magis anima ipsa cum se refert ad Deum . . . fit sacrificium?"

ausdrücken, daß er Gott zu Ehren ein kostbares Bild malt (als Gott gewidmete Tätigkeit); wohl aber dadurch, daß er ein weniger kostbares Bild als Sache hingibt. Diese Tatsache, daß als Symbole zur liturgisch-rituellen Verkörperung des sacrificium verum nur sichtbare substantiale Gegenstände (sichtbar deshalb, weil die Sichtbarkeit praktisch mit der Erkennbarkeit der Substantialität zusammenfällt) geeignet sind, beweist, daß auch für das bezeichnete sacrificium verum eine substantiale Hingabe gefordert werden muß, wenn wenigstens das Opferzeichen nicht rein willkürliches, sondern auch natürliches Zeichen des inneren Opfers ist. Freilich, die Selbsthingabe des Menschen kann nicht im strengsten Sinne substantiale Hingabe sein, weil die Tätigkeit des Menschen ein Accidens ist; streng genommen hat er einen tätigen, ausübenden Selbstbesitz nur seiner Tätigkeit, nicht seiner Substanz, die vielmehr von seiner freien Tätigkeit als gegebenes Prinzip vorausgesetzt wird. Aber er muß sich an Gott hingeben aus allen seinen Kräften, also so weit, wie überhaupt die Substanz in Tätigkeit übergehen kann; und nur diese völlige, rückhaltlose Hingabe seiner selbst entspricht als innere Gabe dem äußeren Symbol der substantialen Gabendarbringung. „Da totum pro toto . . . tibi mori et mihi aeternaliter vivere" sagt Thomas v. Kempen, und nur dieses gute Werk und nicht „omne opus bonum" ist die innere Gabe an Gott, wie sie für das Opfer im Vollsinne erfordert ist.

Ferner: Als äußeres Opferzeichen gilt nur die symbolische Gabe unmittelbar an Gott selbst; nicht etwa ein Tempelbau oder ein Almosen Gott zu Ehren;[1] dementsprechend gilt für das innere Opfer, daß nur die unmittelbare Hingabe des Menschen an das Wesen und in den Willen Gottes selbst, nicht aber die mittelbare Hingabe an geschöpfliche Teilzwecke der göttlichen Weltordnung, und sei es, wie beim Tempelbau, der objektive cultus divinus, inneres Opfer im vollen Sinne genannt werden kann. Deshalb ist ja auch das Martyrium nicht Opfer, weil sein formelles Motiv und Ziel nicht positiv Hingabe an Gott, sondern negativ Vermeidung des Abfalls vom Glauben ist. Nur die absolute, restlose Hingabe des ganzen Ich unmittelbar an Gott (sacrificium verum) verschmilzt harmonisch mit dem Zeichen der

[1] Demnach scheint die Auffassung Augustins, wonach auch die „misericordia, qua homini subvenitur, si propter Deum fit" Opfer ist, auch nach dieser Richtung zu weit zu sein.

symbolischen oblatio rei substantialis (sacrificium visibile) auf dem Gott selbst repräsentierenden Altar zur Einheit des sacrificium liturgicum, zum Opfer im Vollsinn.

C. Die Selbsthingabe ihrem Zwecke nach betrachtet: das sakramentale Moment im Opfer.

1. Die formelle Gottverherrlichung und die eigene Begnadigung bzw. Beseligung als die beiden zusammengehörigen Zwecke des Opfers.

Im ersten Abschnitte (S. 35 ff.) ist die Selbsthingabe der geschöpflichen Person an Gott ihrem Wesen nach behandelt. Freilich mußte damit gleichzeitig auch ihr Zweck erörtert werden, denn als Selbsthinordnung der geschöpflichen Person auf Gott als höchstes Ziel ist die Selbsthingabe wesentlich eine bewußt zweckmäßige Handlung. Sie ist in ihrem Wesen und ihrem wesentlichen Zweck (finis operis u. operantis) nichts anderes, als das vorzüglichste Mittel zur Erfüllung des primären Zweckes der Schöpfung, der formellen Verherrlichung Gottes, und insofern eben Gabe für Gott. „Gabe" für Gott kann ja eben nie eine Bereicherung Gottes selbst von außen her, sondern nur eine vom freien Willen des Geschöpfes abhängende Bereicherung seines Werkes, die freiwillige Verwirklichung der im Plane des Werkes liegenden formellen Gottesverherrlichung sein; hiervon gilt: „Laetabitur Dominus in operibus suis" (Ps. 103, 31). Dieser primäre latreutische Zweck ist im Wesen der Selbsthingabe d. h. Selbsthinordnung auf Gott als die absolute Zielursache von selbst und unmittelbar enthalten und kann gar nicht weggedacht werden, ohne das Wesen der Selbsthingabe zu zerstören.

Die innige Beziehung, die das Opfer zum primären latreutischen Ziel der Schöpfung hat, legt an sich schon den Gedanken nahe, ob nicht im Opfer eine ähnliche Beziehung zum sekundären Schöpfungszwecke sich finde. Dem latreutischen Zwecke dient das Opfer vor allem als Selbsthinordnung des Geschöpfes auf Gott als auf die alles beherrschende und verpflichtende causa finalis. Der absoluten Zielursache entspricht im Opfer die Gabe, die Selbsthingabe als Gott zustrebende Tätigkeit des Menschen. Für das sekundäre Schöpfungsziel kommt aber Gott zunächst als absolute causa exemplaris und als absolute causa efficiens in Betracht, als Vollkommenheitsideal und als Lebensquelle, als

sich mitteilende schöpferische Güte, die ihr Bild im Menschen ausgestaltet; das sekundäre Schöpfungsziel wird also verwirklicht durch eine (vom Menschen verdiente) Tätigkeit Gottes am Menschen. Wie man das primäre Ziel der formellen Verherrlichung Gottes das latreutische, im Opfer verwirklichte Ziel der Schöpfung nennen kann, so das sekundäre der menschlichen Beseligung das sakramentale Ziel.

Findet sich ein solches sakramentales, vom Standpunkte des Menschen aus gesprochen, rezeptives Moment auch im Opfer? Schon der äußere Ritus des Opferkultus scheint die Frage zu bejahen. Im mosaischen Opferkult, wo die verschiedenen in der Idee des Opfers enthaltenen Momente in den verschiedenen Opferarten geteilt zur Geltung gebracht wurden, findet sich eine Klasse, die Friedopfer, die „in der Opfermahlzeit gipfeln“;[1] und im vollkommenen Opfer des Neuen Bundes ist das Opfermahl mindestens integrierender Bestandteil, ja es nimmt eine so wichtige Stellung ein, daß man in ihm sogar das Wesen des neutestamentlichen Opfers hat finden wollen.[2] Während aber der Ritus der Oblation, mag er nun in einer Destruktion oder worin sonst bestehen, die Idee der Gabe, also ein aktives menschliches Verhalten ausdrückt, bezeichnet das Genährtwerden mit dem Opfermahl ein passives, rezeptives Verhalten des Menschen. Wie im äußeren Ritus des Opfers, so ist auch im vollen Begriff der Selbsthingabe an Gott ein passives, sakramentales Moment enthalten, das zwar mit dem Begriff der Selbsthingabe als aktiver Tätigkeit nicht unmittelbar gegeben ist, das sich aber aus dem eigenartigen Wesen der Gabe des Geschöpfes an Gott naturgemäß ergibt. Es wird sich zugleich zeigen, wie das Opfer so im Dienste des sekundären, sakramentalen Schöpfungszieles steht, dieser sekundäre Zweck des Opfers selbst wieder Mittelzweck für die Verwirklichung des primären, latreutischen Opferzweckes ist und dadurch selbst latreutischen Charakter annimmt.

a) Das sakramentale Moment des Opfers entspricht der Natur des opfernden Geschöpfes. Der Mensch ist nicht reine, voraussetzungslose Tätigkeit, sondern seine Betätigung setzt die von Gott geschaffene Natur als Tätigkeitsanlage voraus. Gott ist die Wirkursache der Tätigkeitsanlage und das Ziel der strebenden Tätigkeit. Freilich ist er auch Ziel für die Tätigkeits-

[1] Vgl. P. Scholz, Die hl. Altertümer des Volkes Israel II, 184.
[2] So Renz, Geschichte des Meßopferbegriffes.

anlage und Wirkursache für die Tätigkeit; aber für das Eigentümliche, Ruhende der Anlage kommt Gott zunächst als Wirkursache, für das Eigentümliche, Aktive der freien Strebetätigkeit kommt er zunächst als Ziel in Betracht. Das gilt auch im besonderen vom Dienste Gottes. Gottesdienst d. h. tätige Selbsthinordnung auf Gott setzt Erkenntnis- und Willenskraft voraus; als geschaffene Anlage bedürfen diese des beständigen Kraftzuflusses von außen, der ständigen Erhaltung durch die schöpferische Wirkursache. Diese Erhaltung der Natur ist Voraussetzung der Tätigkeit überhaupt, und Vervollkommnung der Natur ist Voraussetzung einer vollkommeneren Tätigkeit. Der Gnadenempfang ist Voraussetzung der Gott wohlgefälligen aktiven Betätigung, und die volle Verklärung, also die Erreichung des sekundären Schöpfungszieles, ist die Voraussetzung für die volle formelle Verherrlichung Gottes im Himmel. Es ist oft hervorgehoben worden, daß die formelle Verherrlichung Gottes und die menschliche Seligkeit sachlich identisch seien,[1] und das gewiß mit Recht, soweit es sich um den tätigen Genuß der Seligkeit, um die „naturgemäße" aktive Betätigung der von Gott gegebenen übernatürlichen Kräfte handelt; vollkommener Gottesdienst in Erkenntnis und Liebe ist vollkommene Seligkeit; aber dabei ist nicht zu übersehen, daß Voraussetzung für diese aktive Seligkeit ist die Seligkeit im passiven Sinne, die Verklärung als Einwirkung Gottes auf den Menschen, als sakramentales Geschenk Gottes an den Menschen. Die menschliche Beseligung als sekundärer Zweck der Schöpfung ist also Mittel zu Verwirklichung des primären Schöpfungszweckes.[2] Wenn nun der latreutische Hauptzweck des Opfers nichts anderes erstrebt als eben die Verwirklichung jenes ersten Schöpfungszweckes, die formelle Verherrlichung Gottes, so ist es nur entsprechend, daß in das Ziel des Opfers auch das Mittel zur vollkommenen Erreichung jenes Zweckes mit aufgenommen werde, nämlich die Begnadigung und Beseligung des opfernden Menschen, so daß das Opfer außer dem latreutischen Ziele wesentlich auch ein sakramentales Ziel und zwar als Mittelzweck in Unterordnung unter den latreutischen Zweck verfolgt.

[1] Siehe darüber auch oben S. 37.

[2] Wir sprechen hier natürlich nur von der gloria Dei formalis als primärem Schöpfungsziel, nicht von der gloria Dei obiectiva, die auch ohne das Mittel des sekundären Schöpfungszieles erreicht wird. Nur die gloria Dei formalis kommt für das Opfer in Betracht.

b) Das sakramentale Element im Opfer entspricht auch ganz dem Wesen Gottes, dem die Kreatur sich hingibt. Die einem Menschen geschenkte Gabe will ihn bereichern, weil er unvollkommen und der Vervollkommnung durch äußere Güter fähig und bedürftig ist. Gott ist in sich vollendet und daher bedürfnislos; nicht er, nur sein Werk kann bereichert werden, und nur, sofern sein auf die Vollendung seines Schöpfungszweckes gehender Wille von einem freien geschöpflichen Willen erfüllt wird, kann von einer „Gabe an Gott" gesprochen werden. Es ist also durchaus entsprechend, daß beim Opfer das Korrelat des Gebens, das Empfangen, das Bereichertwerden, sich nicht auf seiten Gottes, sondern auf seiten des Geschöpfes findet, daß Gott sich dem Menschen, der Geber und Gabe ist, gegenüber nicht rezeptiv, sondern produktiv verhält, daß er den Menschen als Gabe in derselben Richtung ontologisch ausgestaltet und bereichert, in welcher der Mensch sich selbst ethisch tätig erheben will, nämlich zur größeren Annäherung an Gott, zur „unio cum Deo". In diesem Sinne, mit Rücksicht auf die tätige und die empfangende Seite des Opfers, könnte man sagen: die Gabe der Kreatur an den Schöpfer ist die „voluntaria susceptio gratiae et donorum" (vgl. Trid. S. VI. c. 7).

c) Was das gegenseitige Verhältnis des latreutischen und des sakramentalen Opferzweckes betrifft, so ist der sakramentale Zweck Mittelzweck für den latreutischen Endzweck. Es ist wohl nicht gerade undenkbar, daß das Opfer den latreutischen Endzweck ohne den sakramentalen Mittelzweck anstrebe, aber es dürfte dies eine Verengung der Opferidee, eine unvollständige Auffassung seines Wesens und seiner Aufgabe sein. Die aktive Seite des Opfers, die Gabe an Gott, die freie, ethische Selbsthinordnung der Kreatur auf Gott, faßt Gott zunächst als causa finalis, als höchsten sittlichen Verpflichtungsgrund, ins Auge; in dem sakramentalen Element des Opfers kommt Gott als causa exemplaris und als causa efficiens zur besonderen Geltung. Die symbolische Darbringung einer Gabe „ad manifestandam agnitionem supremae maiestatis Dei" kann allerdings Gott auch unter diesen Rücksichten ins Auge fassen; aber es ist und bleibt das eine theoretische Anerkennung Gottes als höchstes Ziel und erste Ursache; daran ändert nichts, ob diese Anerkennung in Worten oder in einer symbolischen Handlung ausgesprochen wird. Das einzige Tatbekenntnis, daß Gott absolute causa

exemplaris und absolute causa efficiens ist, besteht darin, daß die Kreatur sich frei an Gott hingibt, um von Gottes Allmacht Gottes Ebenbild in sich ausgestalten zu lassen. Wenn Gott das absolute Leben ist, so kann das geschaffene Leben das nur dadurch im Tatbekenntnis anerkennen, daß es sich diesem absoluten Leben als der Lebensquelle hingibt. An sich, als Bereicherung des Geschöpfes, ist das sakramentale Element des Opfers nur Mittelzweck; aber wenn es in rechter Weise aktiv angestrebt wird, geht es in ebenbürtiger Weise mit in den Endzweck ein und bringt ihn erst zur allseitigen Ausgestaltung, indem alle Abhängigkeitsbeziehungen des Geschöpfes zum Schöpfer durch die Tat bekannt und geübt werden. Die Begnadigung und Verklärung des Menschen ist durchaus Mittelzweck des Opfers, der stets dem latreutischen Endzweck untergeordnet bleiben muß; aber als Vervollkommnung der menschlichen Natur, der Tätigkeitsanlage, behufs Vervollkommnung der aktiven Opfertätigkeit ist es unentbehrlicher Mittelzweck und keine Beeinträchtigung, sondern eine Bereicherung des latreutischen Opferzweckes. Man hat das Opfer als Ausdruck der Idee gefaßt, daß gegenüber der Erhabenheit Gottes, unseres ersten Ursprungs, unseres absoluten Herrn und letzten Zieles, unser Sein und Leben der Vernichtung wert sei;[1] wir meinen jedoch: die wahre Gottesverehrung fordert nicht, daß das Geschöpf in das Nichts sich auflösen möchte, um dem Schöpfer die Ehre zu lassen. — dient man denn dem Ursprung und Ziel des Lebens angemessen durch Vernichtung? — vielmehr ist das die wahre Gottesverehrung, daß der Mensch im Dienste des Doppelzieles der Schöpfung selbst heilig und verklärt werden will, um Gottes Heiligkeit und Herrlichkeit möglichst vollkommen widerzustrahlen und so immer fähiger zu werden, sich Gott, dem absoluten Ziel, als ein möglichst vollkommenes Opfer darzubringen, daß er aber zugleich diese Heiligkeit und Verklärung nicht aus eigener Kraft, sondern von Gottes Allmacht und Gnade erwartet und sich deshalb in Gehorsam und Liebe Gott, dem absoluten Ideal und der absoluten Ursache und Lebensquelle, als willfähriges Objekt seiner reinigenden und verklärenden Tätigkeit hingibt. Kürzer läßt sich diese volle Idee des Opfers nicht zum Ausdruck bringen als in dem genialen Worte, das der hl. Augustinus vom Empfänger des eucharistischen Opfer-

[1] So z. B. Stentrup, Soteriologia II, 236.

mahles sagt: „Vivat Deo de Deo“;[1] was der Mensch an Lebenskräften im sakramentalen Element des Opfers, im Opfermahle empfängt, das soll er in latreutischer Opfertätigkeit wieder zu Gott emportragen.

2. Die sakramentale Seite des Opfers beim heiligen Augustinus.

Wie uns früher die Betrachtung des Wesens der Gabe an Gott zum Augustinischen Begriff des sacrificium verum führte, so findet auch unsere Erörterung des Opferzweckes ihre Bestätigung in den Anschauungen des großen Kirchenlehrers. Er schreibt: „Wenn schon der Leib, dessen sich die Seele wie eines unter ihr stehenden Dieners oder wie eines Werkzeuges bedient, dadurch, daß sein guter und rechter Gebrauch auf Gott hingeordnet wird, ein Opfer ist,[2] um wieviel mehr wird dann die Seele zum Opfer dadurch, daß sie selbst sich auf Gott hinordnet, um vom Feuer der Liebe zu ihm entzündet, das Gepräge weltlichen Begehrens abzustreifen und durch die Hingabe an ihn als an die unwandelbare Form sich umgestalten zu lassen, ihm wohlgefällig durch das, was sie von seiner Schönheit annimmt.“[3] In diesem Satze des Heiligen ist offenbar alles enthalten, was wir oben vom Zwecke des Opfers gesagt haben: der latreutische Zweck in der Hinordnung der Seele auf Gott, der sakramentale Zweck in der Hingabe an Gott als an die causa exemplaris und efficiens, die die Seele nach ihrem unwandelbaren Bilde umgestalten soll, das Verhältnis beider Zwecke darin, daß die Bekleidung der Seele mit göttlicher Schönheit zum letzten Zweck hat, sie Gott wohlgefällig zu machen. Kräftig betont Augustinus die sakramentale Seite des Opfers auch in dem bekannten Satze: „Wahres Opfer ist jedes Werk, das gesetzt wird, damit wir in heiliger Gemeinschaft Gott anhängen, d. h. jedes Werk, das auf jenes Zielgut hingeordnet wird, durch das wir wahrhaft beseligt werden können.“[4] Scheeben

[1] Tractat. in Joa. 26.

[2] Im weiteren Sinne Augustins: „omne opus, quod agitur“ s. u. und oben S. 64.

[3] „Si ergo corpus, quo inferiore tamquam famulo, vel tamquam instrumento utitur anima, cum eius bonus et rectus usus ad Deum refertur, sacrificium est, quanto magis anima ipsa cum se refert ad Deum, ut igne amoris eius accensa, formam concupiscentiae saecularis amittat, eique tamquam incommutabili formae subdita reformetur, hinc ei placens, quod ex eius pulchritudine acceperit, fit sacrificium?“ De civ. Dei X, 6.

[4] „Verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus.“ Ibid.

bemerkt hierzu: „Diese Fassung des Opferbegriffes setzt voraus, daß bei dem Opfer — unerachtet in der besonderen, übernatürlichen Leistung — nicht ein eigenartiges Tätigkeitsgebiet des Menschen eröffnet ist, sondern wesentlich und formell eine übernatürliche göttliche Einwirkung auf den Menschen vorliegt, in welcher Gott selbst die dem geweihten Element des Opfers entsprechende Gabe so vollendet, daß sie eben durch Teilnahme an seiner Heiligkeit zum Zeugnis seiner Heiligkeit gemacht wird."[1]

Auch der Gedanke, daß dem absoluten heiligmachenden Wesen Gottes entsprechend durch die „Liebe zu Gott" nicht Gott, sondern der Mensch beseligt wird, weil eben nur einer Realisierung Gottes nur insoweit gesprochen werden kann, als der Mensch sich von der mitteilenden Güte anschließt, auch dieser Gedanke findet sich in treffender Kürze bei dem Kirchenvater in der Psalmstelle (Ps. 15,2): „Mein Gott bist du, weswegen (Güter) bedarf ich nicht" ausgesprochen. „Was sind wir nämlich, daß Gott etwa von uns Dinge oder seiner eigenen göttlichen Größe nicht bedarf, sondern auch nicht einmal der Gerechtigkeit des Menschen, und daß überhaupt die Tatsache, daß Gott die gebührende Ehre erwiesen wird dem Menschen, nicht Gott, zum Nutzen ist. Es wird ja auch niemand behaupten wollen, er habe der Quelle gewährt, wenn er von ihr trinkt, oder dem Lichte, wenn er es schaut."[2] Der außerordentliche Wirkzweck entspricht also nicht dem heiligmachenden Endzweck des Opfergutes. Daß wir uns sogar eine Gabe an Gott nicht ohne den Erfolg der Heiligung des Gebers denken können als geeignetes Mittel der letzteren vorstellen können. Daß der formelle Gegenstand der Liebe ist daß göttliche Wesen, als das Wesen, das a se daher unendlich vollkommen und heiligmachend in sich, selbst der Vervollkommnung endlig ist. Vollkommener kann nun seine Offenbarung auf außen werden, dadurch, daß Gott die Kreatur immer mehr mit dem Abglanz seiner eigenen Herrlichkeit bekleidet. Und da die besondere Offenbarung der Herrlichkeit und Heiligkeit Gottes in der vorchristlichen Schöpfung abhängig ist von dem freien Willensentschlusse — wenn wenigstens die Geschichte unser Leben ganz

[1] Scheeben, Dogmatik II, 500.

[2] Ps. 15,2. „Dixi Domino meo es tu, quoniam bona mea non indigent. Quia non dixit: Quoniam bona mea non indigent, sed: Quoniam bona mea ad te non pertinent. Quia non indigens Deus, sed bonus, propterea non dixit: Quoniam bona mea non indigent, sed: Quoniam bona mea ad te non pertinent."

verwirklichen soll ... so ist eben diese freie Hingabe des Geschöpfes als die von Gott gewollte Entsprechung dafür, daß Gott seine Herrlichkeit und Liebe offenbare, eine Gabe an Gott, die zwar nicht ihn, wohl aber den Menschen vervollkommnet. Daß diese geschöpfliche Selbsthingabe zur Heiligung durch Gott bedingt, bedeutet nicht eine Ergänzungsbedürftigkeit des göttlichen Willens, sondern eine freiangeordnete, vorzügliche **Weise des göttlichen Wirkens.**

3. Der sakramentale Charakter des Opfers in der Auffassung von Renz

Auch Renz[1] hat die Heiligung des Menschen in den Opferbegriff einbezogen, aber vermocht er hat sie zum eigentlichen Wesen des Opfers gemacht, aber in einer Erweiterung des sakramentalen Momentes im Opfer und in einer Abdrängung, die wir nicht als berechtigt anerkennen können. Renz meint: „Das Sacrificium ist seinem innersten Wesen nach ... die aktive Heiligung seiner selbst" (468). „Sacrificium ist ein sich selbst heiligendes Tun des Menschen ... (und) das wahre Sacrificium ist eine Selbstheiligung durch Leiden und Sterben" (484). In diesen Sätzen der aktive Charakter des Opfers stark ja, wohl zu stark betont — denn kann eine geschaffene Natur in Wahrheit sich selbst heiligen? — scheint es anderen Stellen, daß Renz den Opfervorgang wieder mehr im Sinne der Gnadenwirkung zu deuten. Wenigstens das eucharistische Opfer ist ihm seinem Wesen nach ein Mahl, welches sakrifikalen Charakter hat. „Nur derjenige Mahl hat überhaupt sakrifikalen Charakter, welcher direkt mit der Gottheit verbindet" (500). Die eucharistische Speise ist für den Vater das Mittel, welches die Menschen an sich zieht. „Die durch die Konsekration vorgelegte Nahrung ist eine derartige Gab nicht so fast die Menschen sich dieselbe aneignen, sondern wo die Menschen sich angeeignet und in sich verwandelt" (502). Anderwärts heißt es wieder: „Das eucharistische Mahl unterscheidet sich also von einem gewöhnlichen irdischen und auch von dem himmlischen Mahle gerade dadurch, daß es primär nicht ein Akt der Genießens, sondern ein vom Menschen ausgehender Akt der Heiligmachung oder Sakrifikation seiner selbst, ein Sacrificium, ist" (500).

An dieser Stelle interessieren uns die Anschauungen von Renz nur unter der Rücksicht der sakramentalen Seite des Opfers, der Heiligung bzw. Beheiligung des opfernden Menschen. Wir möchten aber Renz gegenüber betonen: 1. was die aktive Seite dieser Heiligung, die Tätigkeit des Menschen zum Zwecke seiner Heiligung angeht, so fassen wir sie nicht als effektive Selbstheiligung, sondern mehr als

[1] Geschichte des Meßopfergedankens. Die Zeit vor seiner Vollendung (Band II).

[2] Da für Renz Christi Opfer das einzige wahre Opfer ist (482), und das Abendmahl das zu diesem einzigen Opfer gehörende Opfermahl (vgl. S. 505), so dürfen wir seine Erörterungen über das eucharistische Opfermahl hier bei der Besprechung des sakramentalen Opfermomentes im allgemeinen heranziehen.

affektives Heiligkeitsstreben, als die aktiv disponierende[1] Seite des Heiligungsvorganges, während die eigentliche effektive Heiligung für den Menschen bloßes Empfangen, von seiten Gottes aktive Tätigkeit ist. 2. Wir setzen in diese sakramentale Heiligung nicht das Wesen des Opfers, sondern nur seinen sekundären Mittelzweck. Das Wesen des Opfers ist nicht die Selbstheiligung, sondern die Selbsthingabe an Gott als Endziel und zugleich zur Heiligung durch Gott als vorbildliche und schöpferische Ursache. Die Darstellung bei Renz gewinnt den Anschein, als wäre einziges Opferziel das sekundäre Ziel des Menschen, seine eigene Heiligung und Verklärung, während in unserer Auffassung die menschliche Begnadigung und Verklärung sekundäres Ziel des Opfers unter dem primären latreutischen bleibt, gleichzeitig aber das Verklärungsstreben als tätiges realstes Bekenntnis Gottes, der absoluten vorbildlichen und schöpferischen Güte, sich harmonisch und ergänzend mit dem latreutischen Opferziel verbindet und so an dessen Charakter teilnimmt. Wir nehmen nicht an, daß Renz mit dem Ausdruck „Selbstheiligung" das Prinzip der Heiligung in die Tätigkeit der Kreatur verlegen will; jedenfalls hindert er das volle Durchleuchten des latreutischen Charakters des Opfers, wie er in der Selbsthingabe an Gott zur Heiligung durch Gott liegt, in jenem ihr ganzes Sein umfassenden actus obedientialis der Kreatur, der das vollendete Gegenbild zum actus inobedientiae der ersten Sünde ist.

4. Der sekundäre Opferzweck in seiner Besonderung als Bitte, Dank und Sühne.

Wird in der dargestellten Weise das Streben nach eigener Beseligung und Verklärung als Mittelzweck dem Endzweck der Verherrlichung Gottes eingegliedert, so können die besonderen, sekundären Opferzwecke der Bitte, des Dankes und der Sühne in weit ungezwungenerer Weise aus dem primären latreutischen Opferzweck abgeleitet werden, als wie das bei dem Opferbegriff einer „äußeren Sache, Gott dargebracht zum Zwecke der Anerkennung seiner Herrschaft" möglich ist.[2] Was ist dem

[1] Der Ausdruck wird hier nicht im begrenzten, technischen Sinne der Gnadenlehre gebraucht, sondern ganz allgemein für alle geschöpflichen freien Akte, natürliche wie übernatürliche, sofern sie aktiv zur unio cum Deo aufstreben.

[2] Diese Notwendigkeit einer inneren Verbindung der sekundären Opferzwecke mit dem primären latreutischen Zwecke scheint auch Scheeben zu empfinden, wenn er schreibt (Dogm. 3, 400): „Eben darum (weil die Symbolik des Brand-, Weihrauch- und Lichtopfers das Streben der Kreatur darstellt, durch eigene Verklärung ein Lobpreis Gottes zu werden, s. d. Zitat ob. S. 72) ist auch die spezifische Wirkung, die der Opfernde für sich selbst durch die Opferhandlung erstrebt, keineswegs adäquat damit bezeichnet, wenn man sagt: durch die im Opfer bewiesene Unterwürfigkeit und Entsagung erstrebe man die Erlangung von Segnungen und Gnaden, kurz seine Beseligung durch Gott; vielmehr hat jeder Akt der Unterwürfigkeit und Entsagung gerade insofern sakrifikale Tendenz, als er dahin zielt, unmittelbar oder mittelbar den Opfernden in einen Zustand einzuführen, worin derselbe ganz in Gott und für Gott lebt und eben dadurch auch seine eigene Seligkeit findet." In seinen „Mysterien des Christen-

bedürfnislosen Gott gegenüber die naturgemäßere Form der Bitte: daß ich mein eigenes armes, nacktes Selbst zu gnädigem Erbarmen in seine Hände lege („in manus tuas, Domine commendo spiritum meum"), oder daß ich ein Ding aus dem Reichtum meines äußeren Besitzes ihm „schenke", gleichsam durch meine Freigebigkeit diejenige Gottes herausfordere? Diese Gesinnung des „do ut des" werden die Anhänger jenes Opferbegriffes gewiß ablehnen; aber bleibt dann mehr als eine äußerliche Verbindung der Bitte mit dem Opfer? Die durch eine äußere Gabe ausgedrückte Anerkennung der göttlichen Allherrschaft hat an sich mit einer Bitte nichts gemein, sie muß durch eine von außen hinzutretende Intention (finis operantis) der Bitte dienstbar gemacht werden, ohne selbst innerlich (finis operis) den Charakter der Bitte zu gewinnen. Anders in unserer Auffassung, wo die eigene Verklärung — und alles was zu ihr führt und somit Gegenstand gotteswürdiger Bitte ist[1] — als Mittelzweck und zwar als innerer Mittelzweck organisch zum Gesamt- und Endzweck des Opfers gehört und gleichzeitig sich ihm dienstbar unterordnet; das Streben nach eigener Verklärung und Beseligung sowie nach allen dahinführenden Teilgütern, überhaupt die Aufgabe des Opfers, auch als Bitte zu dienen, streift dadurch mit innerer Notwendigkeit alles Selbstische ab, wird Gottesdienst, soweit Selbstlosigkeit überhaupt von der geschöpflichen Person, die immer relativer Selbstzweck bleibt, gefordert ist.

Wenn ferner das Opfer als Opfer, d. h. als Gabe an Gott die Funktion der tätigen Dankbarkeit ausüben soll, so muß gesagt werden: Eine — einmal als in sich möglich angenommene — äußere Gabe an Gott würde zwar zum Ausdruck des Dankes eher sich eignen als zum Ausdruck einer Bitte; jedoch würde sie auch das nur in unvollkommenem Maße leisten. Ein äußeres Geschenk als Zeichen der Dankbarkeit gewährleistet nicht das Höchstmaß von innerer Hochschätzung und Anerkennung des Wertes der empfangenen Wohltat; eine solche Gegengabe aus Dankbarkeit könnte sehr wohl nur eine Bestätigung des guten Willens, eine Anerkennung der wohltätigen Gesinnung des Wohl-

tums" (S. 395 f.) macht Scheeben die konkrete Anwendung auf das Opfer Christi; die Weise, wie er die sekundären Einzelzwecke zum latreutischen in Beziehung setzt, hat uns noch nicht in allweg befriedigen können, namentlich nicht, was den Dankzweck betrifft.

[1] Vgl. die Postcommunio der Feria VI. Quatuor Temp. Quadrag. „Per huius, Domine, operationem mysterii, et vitia nostra purgentur, et iusta desideria compleantur. P. D. N."

täters sein, indes der Empfänger der Wohltat durchaus nicht von ihrem objektivem Werte überzeugt wäre. Im vollsten Maße leistet aber jene innere Anerkennung die Selbsthingabe an Gott zur Beseligung durch Gott; gerade dem bedürfnislosen Gott gegenüber ist das die angemessenste Betätigung der dankbaren Liebe. Die kräftigste Anerkennung für den Wert dessen, was er uns bisher gewesen ist, liegt nicht in einer äußeren Gegengabe, sondern darin, daß wir immer mehr nach ihm uns sehnen, und zur Erfüllung dieses Verlangens unser ganzes Selbst in der Selbsthingabe aufs neue Gottes Liebeswillen, Gottes Gnadenwohltaten erschließen.[1] So ist auch die eucharistische Funktion des Opfers organisch und mit innerer Notwendigkeit in der Selbsthingabe zur Verklärung enthalten, während zur „äußeren Darbringung zum Zwecke der Anerkennung der göttlichen Majestät" die Intention der Dankbarkeitsbezeugung eigens von außen hinzutreten muß.

Der Sühnezweck des Opfers, der nicht mit der Idealform des Opfers schlechthin gegeben, sondern durch besondere Verhältnisse des opfernden Geschöpfes bedingt ist, wird an den gegebenen Stellen zur Erörterung kommen.

5. Zusammenfassung.

Auf Grund der vorstehenden Erörterung des Opferzweckes können wir die früher gegebene Definition des Opfers in folgender Weise erweitern:

Das Opfer (im Vollsinne des inneren und äußeren Opfers, liturgisches Opfer) ist die völlige Selbsthingabe **an** Gott als die absolute Zielursache (primärer Zweck) zur Verklärung **durch** Gott als die absolute schöpferische und vorbildliche Ursache (sekundärer Zweck), äußerlich dargestellt im Ritus der **Oblation** und des **Opfermahles.**

Das Opfer ist der volle Ausdruck und die volle Betätigung des Verhältnisses zwischen dem verursachten Geschöpf und seiner schöpferischen Ursache in ihrer dreifachen Wirkungsweise als Ziel-

[1] Vgl. dazu den Hinweis von Thalhofer (Thalhofer — Eisenhofer, Handbuch der kathol. Liturgik², II, 228), daß „keine einzige Postkommunio unseres römischen Missale den Charakter eines eigentlichen Dankgebetes hat, und wenn sie einige, wenigen nebenbei von gratiarum actio die Rede ist, so sind sie doch ausgesprochenes Bittgebet." Als Beispiel wird angeführt die Postcommunio in fest. S. Silvestri: Praesta, quaesumus, omnipotens Deus, ut de perceptis caelestibus gratias exhibentes intercedente beato Silvestro beneficia potiora [illegible]

ursache, vorbildliche Ursache und Wirkursache, und stellt sich so wahrhaft als der zentrale Akt des religiösen Verhaltens des Geschöpfes dar. Es will uns scheinen, als würde die übliche Wertung des Opfers als eines der Mittel der Gottesverehrung, als einer Betätigungsart der moralischen Tugend der Religion nicht ganz der aus seinem Wesen und aus seiner heilsgeschichtlichen Stellung sich ergebenden Bedeutung des Opfers gerecht.

Daß nicht schon gleich für den primären Opferzweck Gott unmittelbar nach allen drei Momenten seiner Ursächlichkeit in Betracht kommt, liegt darin begründet, daß das Opfer freie Tat des Menschen, aktives, ein Ziel anstrebendes Verhalten ist. Für die freie Tat kommt Gott formell zunächst als Ziel in Betracht. Eine gewisse Umkehr in der Ordnung der Ursächlichkeitsmomente würde sich beim Sakramentsbegriff ergeben, da das Sakrament eine Tat Gottes, der absoluten Wirkursache ist.[1]

Endlich stellt die Selbsthingabe zur Verklärung ihrem Wesen und Zweck nach die naturgemäße Folgerung und Betätigung des relativen Selbstbesitzes der geschöpflichen Person dar. Weil dieser Selbstbesitz nur ein relativer, Gott untergeordneter Selbstzweck ist, deshalb muß er sich auf Gott als primäres Ziel hinordnen; weil er aber trotz seiner Relativität Selbstzweck ist, deshalb kann diese Hinordnung auf den absoluten Zweck den Menschen nicht so zum Mittel machen, daß er nicht noch relativ Zweck bliebe, wenn auch dieser Zweck, die menschliche Beseligung, als sekundärer Zweck schließlich wieder Mittel für den absoluten Zweck, Gottes Verherrlichung, wird.

Daß auch die liturgische Sprache den engen inneren Zusammenhang von primärem und sekundärem, sakrifiziellem und sakramentalem Moment im Ganzen des Opfers kennt, dafür aus vielen hier nur wenige Proben: „Tibi, Domine sacrificia dicata reddantur, quae sic ad honorem nominis tui deferenda tribuisti, ut eadem remedia fieri nostra praestares." (Secreta vom 9. Sonntag nach Pfingsten); und in einer seiner Fronleichnamshymnen sagt der hl. Thomas: „Sic nos tu visita, sicut te colimus."

[1] Später wird gezeigt werden, wie im Gott-Menschen, bzw. in der Eucharistie, Opfer und Sakrament, also die ganze Religion, gegeben sind.

D. Das Destruktionsopfer als das Opfer der gefallenen Menschheit.

Auf Grund unseres Versuches, Wesen und Zweck des Opfers im allgemeinen festzustellen, dürfte es auch gelingen, der Destruktion der Opfergabe die zutreffende Stellung und Bedeutung zuzuweisen. Bekanntlich hat sich gegen die lange Zeit fast alleinherrschenden Theorien, welche die Destruktion als das eigentliche Wesen, oder mindestens als die wesentliche Form der Darbringung des Opfers hinstellen, in neuerer Zeit ein verschieden gestalteter Widerspruch geltend gemacht,[1] der sich an die Namen Schanz[2] Scheeben,[3] Pell[4] u. a. anknüpft. Ohne auf die geschichtlichen Einzelheiten der Kontroverse und auf alle Einzelansichten einzugehen, wollen wir aus den jüngsten einschlägigen Erörterungen zwei Anschauungen herausgreifen, die gleichsam polare Gegensätze bilden, um aus ihrer Gegenüberstellung um so klarer die in der Mitte liegende Wahrheit zu erkennen.

1. Neuere Auffassungen der Destruktion beim Opfer (Franz und Constantin Wieland; Pell).

a) Franz Wieland[5] macht die Destruktion, als freiwilliges Sterben, zum eigentlichen Wesen des Opfers, das nach ihm in der Heiligung einer unheiligen Natur besteht; diese Heiligung findet Wieland beim Kreuzesopfer darin, daß „die unverklärte Menschheit Christi durch einen Akt der Zerstörung aus der unverklärten Natur heraus und in die Übernatur hineingehoben worden" ist. Doch soll die Destruktion keine passive, sondern eine „Sterbetat" sein. Diese Zerstörung ist nach Wieland so wesentlich für das Opfer, daß er schließt: „Weil Christus nach kirchlicher Lehre auch in der Messe seine Menschheit wirklich „opfert", anderseits eine solche wirkliche Opferung in der Eucharistie, dem Zustand der Verklärung . . . nicht möglich ist, so kann nur angenommen werden, daß der Oblationsakt im Meßopfer eines und dasselbe ist mit dem einmaligen Oblationsakt am Kreuz, nicht eine Wiederholung desselben, nicht eine anders

[1] Zum Geschichtlichen der Frage sieh besonders Renz, Geschichte des Meßopferbegriffs, namentlich II, 244 ff., 453 ff.

[2] Die Lehre von den hl. Sakramenten der Kirche, Freib. 1893, 470 ff.

[3] Dogmatik 3, 400 ff.

[4] Jesu Opferhandlung in der Eucharistie; näheres unten.

[5] Der vorirenäische Opferbegriff 190 ff. — Wieland lehnt sich vielfach an Renz an, für den nur „der heiligende freiwillige und freimächtige Tod des Menschen" das „wahre und eigentliche Sacrificium ist". A. a. O. II, 484.

geärtete Aufopferung, nicht eine bloße Darstellung des Kreuzopfers, sondern der eine Kreuzopferakt selbst." Wir geben diese Stelle nicht wieder, um die darin ausgesprochene Meßopfertheorie zu prüfen, sondern weil sie klar zeigt, daß nach Wieland nur die aktive Selbstzerstörung, die „Sterbetat" Opfer ist, daß mit ihr das Wesen des Opfers steht und fällt.

Diesen Gedanken, daß das Sterben das eigentliche Wesen des Opfers ausmache, hat bis zur äußersten Konsequenz entwickelt Constantin Wieland in seiner Schrift: „Die Heilstat Christi als Neuschöpfung und Wiedergeburt."[1] Nach C. Wieland ist „das ganze Wesen des gefallenen Menschen eine laute Verneinung des göttlichen Schöpferwillens, ein vollendeter Gegensatz zu der Idee, welche Gott vorschwebte, und damit im Grunde eine Verneinung Gottes selbst" (S. 56). „Die Erbsünde ist . . . ja nicht nur ein äußerliches, moralisches, accidentelles Unrecht gegen Gott, sondern ein naturhafter, substantieller Mangel, eine physische, materielle Unordnung im Menschen, ein verkörperter Gegensatz gegen Gott. Darum muß das ganze Wesen des Menschen aufgelöst werden" (86). „Die menschliche Natur Christi war das Objekt, an dem Gott für alle Menschen den Erlösungs- und Versöhnungsprozeß vollzog, welches das neuschaffende Wirken Gottes physich und tatsächlich an sich erfuhr und in sich erlebte" (81). Die Rechtfertigung besteht nicht „in einer bloß äußerlichen Gerechtigkeitserklärung des Sünders, sondern in einer wesentlichen Austilgung der Sünde aus ihm, in einer übernatürlichen Umwandlung und Erneuerung des inneren Menschen" (91). Solange wir aber „dieselben Wesen bleiben, die einst eine Sünde begangen haben, ist es unmöglich, daß Gott unsere Sünden vergesse . . . daß er uns als wahrhaft frei von jeder Schuld betrachte (92). „Ohne wirkliche Neuschöpfung also, ohne daß wir ganz andere Wesen würden, müßten wir ewig zugleich als Sünder und als Gerechtfertigte, als Gottes Gegensatz und als Gottbegnadete, vor dem Angesichte Gottes stehen. Ist die Sündenvergebung aber die Geburt zu einem wirklich naturgemäß neuen, zweiten Leben, so ist eben diese zweite Existenz von der ersten, sündigen getrennt durch die Kluft der Vernichtung . . ." (92). Diese Vernichtung muß Wieland konsequent auch als Voraussetzung für das „neuschaffende Wirken" im „Versöhnungsprozeß" des Kreuzopfers fordern (81). Wieland spricht zwar nicht ausdrücklich

[1] Herausgegeben von Br. Wieland, Leipzig 1910.

von dieser Destruktion als von einem bzw. dem wesentlichen Opfermoment; allein es handelt sich nicht um das Wort, sondern um die Sache, nämlich die Vernichtung des Lebens zum religiösen Zweck der Sündensühne, speziell um die Bedeutung, die Wieland der „Vernichtung" in jener Heilstat Christi zuschreibt, die eben allgemein als Opfer bezeichnet wird; und da läßt sich die Forderung der Destruktion für das Wesen dieser Heilstat bzw. des Opfers nicht stärker betonen, als C. Wieland es tut; seine Anschauungen sind die geradlinige Fortsetzung der Anschauungen F. Wielands, ihre Fortführung bis zum äußersten möglichen Punkte.

b) Pell[1] mißt dem Moment der Destruktion im Opfer nur eine sehr geringe Bedeutung zu. Nach ihm ist die Destruktion der „plastische Kultakt" zum Ausdruck der Idee: „Ich gehöre dir, o Gott, mit Leib und Leben; selbst wenn ich Blut und Leben geben müßte, wäre es höchstens meine Schuldigkeit; meine Treue und mein Gehorsam kämen dadurch nicht ins Wanken." „Der Opfernde tötete nicht sich selbst, denn nicht das Totsein an sich ist wertvoll vor Gott. Nicht dadurch betätigt die Kreatur den pflichtmäßigen Gehorsam gegen ihren Schöpfer, daß sie sich den Tod antut oder antun läßt, sondern dadurch, daß sie durch gar nichts, auch nicht durch Marter und Tod, in diesem Gehorsam beirrt wird" (S. 10—11). Über die Bedeutung des Leidens im Opfer Christi äußert Pell: „Es kann ganz wohl der Akt von Gehorsam und Treue gegen Gott, soweit er sich zugleich als Reaktion gegen Hindernisse (nämlich solche des auferlegten Leidens) geltend machen muß, besonders kräftig und intensiv gedacht werden und insofern ein besonders vollkommener Gehorsamsakt heißen; aber eine derartige Steigerung des Affektes oder der Willensanspannung im Gehorsam ist keine Änderung seines Wesens. Namentlich auch rührt der alles ersetzende, d. i. ‚sühnende' Wert jenes Opfers nicht von dessen äußeren Umständen her. Der Grund, warum der Gehorsamsakt Jesu alle rückständige Gehorsamsschuld ersetzte, war nicht das damit verbundene Leiden, sondern der aus der Gottesnatur Christi erfließende endlose Wert seines Gehorsams . . . Also auch für die Sühnekraft des Opfers Jesu ist nicht der passible Charakter, sondern der unendliche Wert seines Gehorsams das Entscheidende" (49).[2]

[1] Jesu Opferhandlung in der Eucharistie[3].

[2] Die Erörterung der Destruktion führt uns naturgemäß schon in das Gebiet der konkreten Heilsökonomie, weil die zu berücksichtigenden Anschauungen

c) Wir sind der Ansicht, daß sowohl Pell als die beiden Wieland in ihrer Wertung der Destruktion sich in entgegengesetzter Richtung von der richtigen Mitte entfernen; Pell, indem er das Opfer, im besonderen das Opfer Christi zu ausschließlich als ethische Tat nur des Willens, nicht der ganzen lebendigen Natur (s. ob. 45), zu einseitig als abstrakten Gehorsam faßt; C. Wieland (F. Wieland betont scharf das Aktive der „Sterbetat" als Selbstzerstörung), indem er vom Ethischen weg zu einem fast physisch-kosmischen Prozeß gelangt. Pell betrachtet die durch das Opfer aufzuhebende Erbschuld zu ausschließlich als „rückständige Gehorsamsschuld", als einen Defekt des Willens; Wieland hingegen kennt im Grunde nur einen Defekt der menschlichen Natur, und zwar einer durch die Sünde radikal verderbten Natur. In Wahrheit liegen in der Erbschuld beide Momente, aber keines in jener Ausschließlichkeit, gerade wie in Christi Erlösungstat beides, die moralische und die physisch-dynamische Wirksamkeit liegt.[1]

Pell faßt die Bedeutung der Destruktion zu einseitig unter dem Gesichtspunkt des Opferzeichens, der „nota sacrificii" (a. a. O. 27), und zu wenig mit Rücksicht auf den Charakter der zu sühnenden Erbschuld als einer Verderbnis der menschlichen Natur auf, wenn er in der Destruktion nur den plastischen Ausdruck für die Bereitwilligkeit zum Gehorsam auch bis zum Tode sieht: „Seit dem Sündenfall und durch die Folgen der Sünde in uns sind Liebe und Gehorsam erschwert und sind wir des Todes schuldig. Anerkennen, daß uns damit Recht geschehe, und bereit sein, unsern Gehorsam auch durch Widerwärtigkeit und Tod nicht erschüttern zu lassen, ist Sühnewilligkeit, welche unsern Gehorsamsdienst seitdem begleitet" (8).

Constantin Wieland[2] hingegen muß die Bedeutung der Destruktion, die er zum innersten Wesen des Opfers macht,

meistens rücksichtlich des Opfers Christi ausgesprochen werden, und weil eben die Destruktion ohne Rücksicht auf Sünde und Erlösung nicht verständlich ist. — Dennoch haben wir gemeint, die Destruktion in der Erörterung des „allgemeinen" Opferbegriffes besprechen zu sollen, weil uns vor allem die Frage interessiert: Ist die Destruktion Wesensmoment des Opfers oder nicht?

[1] In seiner neuesten Schrift: Der Opfercharakter des Erlösungswerkes (Regensburg 1915) scheint Pell auch diesem letzteren Moment einige Beachtung zu schenken (25), indem er dem Leiden des Gottmenschen am Kreuze eine Beziehung zur Erbschuld gibt; an anderen Stellen derselben Schrift gibt er aber wieder der Destruktion lediglich die Bedeutung einer Zubereitung der victima, ohne daß sie zur Modifizierung der eigentlichen Opferhandlung etwas beitrüge (11, 17, 37).

[2] Entsprechendes gilt für die Ansicht F. Wielands.

über Gebühr erweitern, weil er einmal den Bereich des Opfers zu ausschließlich auf den Versöhnungszweck beschränkt („Versöhnungsprozeß"), dann auch, weil er in altprotestantisch-manichäisierender Weise den erbsündigen Menschen als radikal böse hinstellt und deshalb für die Rechtfertigung eine absolute Vernichtung und Neuschöpfung fordert; für Christus als Prinzip der Rechtfertigung und unmittelbares Objekt des „Versöhnungsprozesses" in physisch-realer Destruktion am Kreuze und Neuschöpfung in der Auferstehung, für die an der Rechtfertigung Christi teilnehmenden Gläubigen in mystisch-realer Vernichtung und Neuschöpfung durch die Taufe.[1]

Wie bei Pell und Wieland nach unserer Auffassung die Zerstörung der Opfergabe in ein falsches Verhältnis zur Erbschuld gebracht ist, so können auch die sonst üblichen Theorien über die Destruktion im Opfer, die nur in ihren Hauptzügen angedeutet seien, nicht befriedigen. Einerseits wird die Bedeutung der Destruktion über Gebühr erweitert, indem man den „Kanon" aufstellt: „Ohne Destruktion kein Opfer" (so u. a. Thalhofer, Das Opfer 3, 242); anderseits wird von solchen Theologen, die das Wesen des Opfers, auch des blutigen Opfers, nicht in die Zerstörung oder Schlachtung, sondern in die Darbringung des geschlachteten Opfergegenstandes legen, das Verhältnis der Destruktion zur wesentlichen Opferhandlung zu äußerlich, zu lose, als bloße Bereitung der victima, aufgefaßt (so Pohle, Dogmatik[2] II, 213; III, 319 u. a.); andere wieder sehen in der Destruktion die wirkliche Oblation und zwar die des physischen Lebens (Stöckl, Das Opfer 247 f., 412 u. a.); sehr verbreitet ist die Wertung der Destruktion als des bloßen Symbols zur Anerkennung der Herrschaft Gottes über Leben und Tod sowie der Todeswürdigkeit des Opferers; der bloßen Symbolik gegenüber hebt Thalhofer den „Realwert" der Destruktion als „religiöser Entsagung" hervor, wie sie zum Wesen eines jeden Opfers gehöre (vgl. S. 91 u.).

Das Unbefriedigende, Unklare und Widerspruchsvolle, das diese Ansichten in sich bergen, kann unseres Erachtens nur überwunden werden, wenn man die Zerstörung der Opfergabe in engsten Zusammenhang mit dem sittlichen Charakter der Ur-

[1] Schon oben ist bemerkt worden, daß C. Wieland nicht ausdrücklich vom Opfer Christi spricht, daß seine Äußerungen aber der Sache nach auf das sich beziehen, was eben das „Opfer" Christi genannt wird.

und Erbsünde, sowie mit dem Sühnzweck des nachparadiesischen Opfers bringt.

2. Die wahre Bedeutung der Destruktion.

Unsere eigene Auffassung über die Aufgabe der Destruktion im Opfer möchten wir in drei Punkten darlegen:

a) Der gefallene Mensch konnte sich nicht als reines Selbstopfer darbringen.

Die Erbsünde machte die menschliche Natur nicht zu etwas radikal Bösem, nicht zu einem „vollendeten Gegensatz zu der Idee, die Gott vorschwebte". Die Erbsünde ist der schuldbare Verlust der heiligmachenden Gnade, verbunden mit dem Verlust der Integritätsgnade, d. h. derjenigen Güter der Natur des Menschen, die diese Natur in einen der Gnade durchaus angemessenen Zustand setzten. Die Erbschuld wurde verwirkt durch die persönliche Sünde Adams, die ihrerseits die Verweigerung jener absoluten Unterwürfigkeit und Anhänglichkeit gegenüber Gott als der absoluten Ziel- und Wirkursache war, die man unter dem Namen Selbsthingabe oder λατρεία, sacrificium verum (internum) zusammenfassen kann. Durch den doppelten Verlust der heiligmachenden Gnade (sanctitas) und der Integrität war die Menschheit unfähig geworden, trotz aller subjektiven Anstrengung, eine λατρεία, ein Selbstopfer von dem objektiven Werte zu bringen, wie Adam es im Besitze der natura elevata et integra leisten konnte und dauernd hätte leisten sollen, aber durch eigene Schuld nicht leistete. Das Priestertum des Paradieses, das Augustinus mit den Worten kennzeichnet: „Damals (im Paradiese) nämlich, als sie rein und unversehrt von aller Makel und Befleckung der Sünde waren, brachten sie sich selbst als reinste Opfergaben Gott dar",[1] war durch die Sünde des Stammvaters für das ganze Geschlecht zerstört.

Abgesehen davon, daß keines der von Adam abstammenden Individuen die Rolle des Stamm- und Erbvaters übernehmen und durch seine persönliche Tat die Schuld des Geschlechtes wiedergutmachen konnte, es sei denn, daß es auf anderer Grundlage zum Haupte des Geschlechtes wurde, abgesehen davon konnte das Opfer, das als actus contrarius die Verweigerung des Opfers, die in Adams Sünde lag, nach dem Gesetze der Gerechtigkeit

[1] „Tunc enim puri atque integri ab omni sorde ac labe peccati se ipsos Deo mundissimas hostias offerebant." De civ. Dei XX, 26.

aufhob, gar nicht von einem sündigen Menschen geleistet werden; es war das schon deshalb unmöglich, weil die Schuld und die versuchte Sühne aus ganz verschiedenen Zuständen des jeweils handelnden Subjektes hervorgegangen wären, weil die Sünde des begnadeten Adam ein unendliches Mißverdienst bewirkte, das durch eine mit welch subjektiver Anstrengung immer gesetzte Tat des gnadenberaubten Adamssohnes niemals objektiv ausgeglichen werden konnte. Auch nach dem Falle blieb für die Menschheit die ideale Forderung des übernatürlichen Zieles bestehen; ausgestattet war sie aber, und zwar durch die Schuld des eigenen Geschlechtes, nur mit natürlichen Kräften. So ist der gefallene Mensch zwar nicht „der vollendete Gegensatz zu der Idee, welche Gott vorschwebte", aber es besteht ein dauerndes Mißverhältnis zwischen der idealen göttlichen Forderung, dem Sollen des Menschen, und seinem Können und Tun.

b) Der zum Selbstopfer unfähige gefallene Mensch suchte Ersatz in einem stellvertretenden, destruktorischen, symbolisch läuternden äußeren Opfer.

Alle vorchristlichen Opferriten sind das große Bekenntnis der Menschheit, daß ihr, wenn auch nicht immer und überall die klare Erkenntnis, so doch das dunkle Empfinden innewohnte, die Menschheit müsse aus sich heraus eine Tat setzen, die die Erbschuld aufhöbe. Zugleich ist aber auch die rituelle Gestaltung dieser Opfer, die stellvertretend und (wenigstens bei der weit überwiegenden Mehrzahl) mit einer Zerstörung der Opfergabe verbunden war, das Eingeständnis, daß die Menschheit unvermögend war, diese Tat zu leisten. Weil dem Israeliten die sanctitas, die übernatürliche Heiligkeit, fehlte, deshalb konnte er nicht sich selbst als würdige Opfergabe Gott darbringen und mußte sich begnügen, die Hingabe, die er selbst schuldig blieb, an einem Opfertier darzustellen. Der Israelit, überhaupt der gefallene Mensch, erkannte oder empfand wenigstens dunkel,[1] daß seine geistig-leibliche Natur, die das Gesamtprinzip der eigentlich von ihm geforderten Selbsthingabe gewesen wäre,[2] nicht mehr unversehrt, im Besitze der Integrität, sondern ein „Leib

[1] Der gefallene Mensch mußte das erkennen, wenn er sich seines wahren Zustandes und Verhältnisses zu Gott bewußt war. Vielfach wird es sich im Opferkultus eben um Riten handeln, die noch im Lichtkreis der Uroffenbarung festgesetzt, in späteren Zeiten fortschreitender Verdunkelung des religiösen Erkennens zwar festgehalten, aber nicht mehr verstanden wurden.

[2] Vgl. oben S. 45.

der Sünde" war, er empfand wie der hl. Paulus die Notwendigkeit, „daß der Leib der Sünde zerstört werde" („ut destruatur corpus peccati" Rom. 6, 6). Weil Subjekt und Objekt des eigentlich geforderten Selbstopfers, weil Träger der Selbsthingabe nicht allein der Geist, sondern der ganze, denkende und wollende geistig-leibliche Mensch ist, deshalb muß im gefallenen Menschen, damit er oblatio munda werde, alles ausgemerzt werden, was der rückhaltlosen Hingabe an Gott widerstrebt, was sie unwürdig macht und was Nahrung der Selbstsucht ist, was alles in der ganzen der Integrität beraubten geist-leiblichen Natur des Menschen wurzelt.[1] Durch religiöse Selbstvernichtung hätte der gefallene Mensch sich aber nicht jene verlorene Integrität wieder verschaffen können, deren er außer der sanctitas bedurft hätte, um Gott als objektiv vollkommen genugtuendes und wohlgefälliges Opfer sich selbst darzubieten, denn er hätte nur seine sündhafte, verderbte Natur, soweit sie überhaupt sterblich war, zerstören, nicht aber sie jenem Läuterungsprozeß unterziehen können, der nur das Verderbte ausmerzt und das Unversehrte an seine Stelle setzt. Er mußte deshalb wieder zu dem Mittel greifen, das, was er selbst schuldig blieb, an einem äußeren Objekte symbolisch darzustellen, nämlich das Opfertier, das ihn als Gabe vorstellte, mit seiner Sündenschuld symbolisch zu beladen und durch Tötung zu läutern.

c) Die Destruktion ist nur integrierendes Element im **Sühn**opfer der gefallenen Menschheit, nicht wesentliches Element des Opfers überhaupt.

Wie im paradiesischen Gnadenzustande die sanctitas der wesentliche, die integritas nur integraler, die sanctitas zur Vollkommenheit der Gesamtnatur ergänzender Teil war, so bildete in der persönlichen Sünde Adams die selbstsüchtige Abkehr des Willens von Gott das wesentliche und formelle, der damit verbundene Abfall seiner beseelten Natur im verbotenen Genuß das integrierende und materielle Element. Dem entspricht für die Erbsünde: „In der habituellen Sünde, als habitueller Verkehrtheit bildet die Privation der Heiligkeit als gegenwärtige Trennung von Gott das formelle, höhere und innere, die Neigung zur Sünde, respektive die Anhänglichkeit

[1] Sehr schön ist dieser Opfergedanke ausgedrückt in der Kollekte der Fer. III p. Dom. I. Quadr. d. Missale Romanum: „Respice, Domine, familiam tuam et praesta: ut apud te mens nostra tuo desiderio (= desiderio tui) fulgeat, quae se carnis maceratione castigat."

an die Kreatur das materielle, niedere und äußere Moment."[1] Daraus folgern wir für das Opfer, wenn es als Opfer des gefallenen Menschen den Charakter des Sühnopfers annimmt und so als actus contrarius der Sünde auf die Wiedergewinnung des paradiesischen Verhältnisses zu Gott abzielt: Wesentliches Element ist für das Sühnopfer des gefallenen Menschen die der selbstsüchtigen Abkehr des Willens von Gott entgegengesetzte volle Selbsthingabe an Gott; die Destruktion ist als Zerstörung des „Fleisches der Sünde", also der Natur, soweit sie durch den Verlust der Integrität verderbt ist, sekundäres, integrierendes Moment des Opfers. Das wesentliche Element ist also in jedem Opfer dasselbe, mag es auch im Sühnopfer die Aufgabe der Genugtuung für die frühere Abkehr von Gott hinzunehmen; das integrierende Element der Zerstörung der Opfergabe gehört aber nur dem Sühnopfer des gefallenen Menschen — oder seines Stellvertreters — an; für den vollendeten, in den vollen Besitz der Integrität zurückgelangten Menschen verliert die Destruktion ihre wahre Bedeutung, wie später noch gezeigt werden soll. Man könnte allerdings wohl mit einem gewissen Recht sagen, die Destruktion sei wesentlich für das Sühnopfer des gefallenen Menschen, oder doch seines mit den Straffolgen der Erbsünde behafteten Stellvertreters. Es muß aber unbedingt daran festgehalten werden, daß die Destruktion nicht zum Wesen des Opfers überhaupt gehört; sonst ergeben sich die größten Schwierigkeiten für einen widerspruchsfreien Begriff des eine Gabenzerstörung zum mindesten nicht nachweisbar enthaltenden eucharistischen Opfers.

Anderseits muß betont werden, daß die Destruktion da, wo sie Platz hat, wirklich integrierendes, und mehr als ein bloß äußerliches, symbolisches Moment des Opfers ist, mehr auch als ein bloßer Widerstand, an dem sich der gottunterwürfige Gehorsam zu größerer Kraft entwickelt, wie Pell die Zerstörung der Opfergabe wertet.[2]

3. Die dargelegte Auffassung der Destruktion entspricht allein dem Wesen des Opfers als einer Gabe.

[1] Scheeben, Dogmatik 2, 566; ferner zur Terminologie ebd. 472, 604, 614.
[2] A. a. O. 24. „Und je größere Hindernisse . . . sich dem gehorsamen Lieben Gottes entgegenstellen, desto intensiver erscheint die dagegen reagierende Treue und Liebe des Vertreters der Menschheit, am kräftigsten aufflammend, sozusagen bis zur Weißglühhitze gesteigert im Kampfe gegen Kreuzesmarter und Tod."

Es will uns scheinen, als ob unsere Auffassung der Destruktion, die mit unserer Auffassung des Opfers eng zusammenhängt, die Destruktion vor allem besser mit dem Gabencharakter des Opfers zusammenstimmen lasse, als es jene Anschauung vermag, die in der Destruktion einerseits die Zerstörung der eigentlichen Opfergabe, andrerseits — wegen der letztlich doch wieder symbolischen Aufgabe der äußeren „eigentlichen" Opfergabe[1] — bloß ein Zeichen, das Bekenntnis der eigenen Unterwerfung und Todeswürdigkeit des opfernden Menschen erblickt. Die Opferidee wird dadurch sehr einseitig beschränkt; denn einmal: wenn „das ganze Wesen des Opfers darin besteht, daß es dargebracht wird",[2] wie kann ich dann vernünftigerweise Gott eine Gabe dergestalt darbringen wollen, daß ich sie zerstöre? Die Zerstörung der „Gabe" könnte also nur noch die absolute Herrschaft Gottes nach der Seite zum Ausdruck bringen, daß Gott, weil Schöpfer und Herr des Lebens, auch Herr des Todes ist. Für eine λατρεία, die in einer so aufgefaßten Destruktion ihren vollgültigen Ausdruck fände, käme Gott nicht als Ursache und Ziel des Lebens, sondern vor allem als unumschränkter Herr über Leben und Tod in Betracht. Im Buche der Weisheit heißt es aber: „Gott hat den Tod nicht gemacht und ergötzt sich nicht an der Vernichtung der Lebenden; denn zum Sein hat er alles erschaffen";[3] und der Psalmist fleht zum Herrn: „Was nützt dir mein Blut, wenn ich herabsteige in die Verwesung? Wird etwa der Staub dich loben, oder deine Treue verkünden?"[4] Dem lebendigen Gott dient man nicht durch eine Tötung, die nichts als Tötung, und nicht vielmehr Durchgangspunkt zum Leben ist, das Tier aber, einmal getötet, ist ganz und endgültig getötet. Es ist schwierig, ja unmöglich, in der Destruktion eines Lebewesens eine Gabendarbringung an Gott zu finden.

Ganz anders stellt die Bedeutung der Destruktion sich dar, wenn das Opfertier nur als symbolischer Repräsentant des Menschen, der Mensch aber als die eigentliche Opfergabe gefaßt wird.[5]

---

[1] Vgl. oben S. 48 ff.

[2] „Omnis sacrificii vis in eo est, ut offeratur", Cat. Rom.

[3] „Deus mortem non fecit nec laetabitur in perditione vivorum. Creavit enim, ut essent omnia." (1, 13.)

[4] „Quae utilitus in sanguine meo, dum descendo in corruptionem? Numquid confitebitur tibi pulvis aut annuntiabit veritatem tuam?" (Ps. 29. 10—11) vgl. auch Isaias 38, 18—20.

[5] Vgl. Augustinus Enarr. in Ps. 50, 19: „Noli extrinsecus pecus, quod mactes, inquirere; habes in te, quod occidas."

Nur der Mensch hat ein sterblich und ein unsterblich Teil; nur das Sterben des Menschen kann daher ein Durchgangspunkt zum Leben sein; nur bei ihm kann das Sterben die Wegnahme der Hindernisse für das wahre Leben aus Gott und für Gott[1] und somit letztlich nicht die Zerstörung, sondern die Läuterung und Verklärung der wirklichen Opfergabe bedeuten. Daß auch die Symbolik des Opferfeuers ganz in diese Richtung weist, ist sehr schön von Scheeben[2] dargestellt worden. In einem einzigen prägnanten Wort hebt Augustinus die in letzter Linie nicht zerstörende, sondern verklärende Bedeutung des Opferbrandes und damit der Destruktion hervor; er faßt den Opferbrand als Bild der Verklärung im Himmel: „Die Substanz des Leibes wird in himmlische Art verwandelt werden, wie es das Feuer beim Opfer anzeigte, das gleichsam den Tod im Siege verschlingt."[3] Das Wort lenkt den Blick auf das einzige Opfer, in dem die eigentliche Opfergabe zerstört und in dem wirklich der Tod im Siege verschlungen wurde, auf das von allen alten Opfern vorgebildete Opfer Christi. Nehmen wir noch die Idee des das Opfer vollendenden und zu seinem Ziele führenden Opfermahles hinzu, so lehrt der Vergleich zwischen der symbolischen, typischen alttestamentlichen Opferdestruktion und dem wahren Todesopfer Christi: Nicht das endgültig getötete[4] Tier konnte durch ein real verklärendes Opferfeuer zu einem wahrhaft göttliches Leben spendenden Opfermahl umgewandelt werden; sondern nur jener Mensch, von dem es heißen konnte, „getötet zwar dem Fleische nach, aber lebendig gemacht dem Geiste nach",[5] konnte durch den Tod zum lebendigen Brot der Seelen werden. Wird so die Wirksamkeit der Destruktion als eine „destruierend verklärende"[6] aufgefaßt, so stimmt sie gut zum Begriff des Opfers als der Selbsthingabe an Gott zur Verklärung durch Gott, wie wir ihn früher begründet haben; nur erfordert das Opfer

[1] De imit. Christi III, 37. „. . . Tibi mori et mihi aeternaliter vivere.

[2] Dogmatik 3, 400 f.

[3] Contra Faustum l. 22 c. 17: „Eadem substantia corporis in coelestem mutabitur qualitatem, quod ignis in sacrificio significabat velut absorbens mortem in victoriam."

[4] Auch Schanz (Sakramentenlehre 468) weist darauf hin, daß im blutigen Opfer nicht die destructio, sondern die immutatio die Hauptsache sei; deshalb heiße auch die „destructio" nicht „Tötung", sondern „Schlachtung". Tatsächlich aber wurde das tierische Symbol getötet, die im Begriff der Schlachtung liegende immutatio (Verklärung) konnte in Wirklichkeit nur beim durch das Opfertier repräsentierten Menschen statthaben.

[5] 1 Petrus 3, 18.

[6] Vgl. Scheeben, Dogmatik 3, 401.

des gefallenen, mit der Makel der Sünde behafteten Menschen nicht eine Verklärung schlechthin, sondern einen schmerzhaften Reinigungs- und Läuterungsprozeß als Vorstufe zur Verklärung; ebendeshalb ist das Opfer der gefallenen Menschheit das Destruktionsopfer.

4. Ergänzendes.

a) Warum nicht Selbstdestruktion des Einzelmenschen, sondern stellvertretendes Opfer?

Fragt man: warum im Alten Bunde stellvertretende Tieropfer und nicht das Opfer des Menschen selber? Wenn der Mensch des Todes schuldig war, weshalb sollte er den Tod nicht als reinigenden und verklärenden Opfertod sterben? Weshalb galt nicht schon von ihm: „Getötet zwar dem Fleische nach, aber lebendig gemacht dem Geiste nach?" so wird die Antwort lauten müssen: Rein als Individuum betrachtet, hätte wohl auch der sündige Israelit ein destruktorisches Selbstopfer darbringen können, wenn Gott seine geistige und leibliche Selbsthingabe zu einer oblatio munda hätte vollenden wollen; nicht aber konnte er es als Adamssohn, der unter dem Gesetz der Sünde des ersten Adam stand und durch das Opfer des zweiten Adam erlöst und zu Gott geführt werden sollte. Bis zum Eintritt dieses wahren Opfers mußte er sich mit einem Vorbild begnügen, das nach dem wahren Opfer rief und — nicht losgelöst von der durch das stellvertretende Vorbild symbolisierten inneren Selbsthingabe, sondern gerade mit dieser allerdings unvollkommenen Selbsthingabe — das wahre vollkommene, innere und äußere Selbstopfer Christi darstellte. Gott will den Menschen nicht durch ein individuelles Opfer, sondern durch das Eingehen in Christi Weltopfer zu sich führen; „Einer ist für alle gestorben".[1] Es ist das der tiefste Grund, weshalb der Einzelne, obwohl durch Sündenschuld dem Tode verhaftet, sich nicht durch leibliche Selbstvernichtung zum Opfer bringen darf. Nicht der eigene Opfertod soll für den Menschen der Durchgang zur Verklärung sein, sondern alle sind verwiesen auf „den Eingang in das Heiligtum im Blute Jesu, den es uns erneuert hat als einen neubereiteten[2] und lebendigen Weg durch den Vorhang hindurch, das ist (durch) sein Fleisch".[3] Nicht recht stichhaltig ist der Grund, der für

[1] 2 Cor. 5, 14.

[2] Eine unvollkommene Übersetzung des griechischen „πρόσφατος". „frisch geschlachtet".

[3] Hebr. 10, 19—20.

die Unstatthaftigkeit der destruktorischen Selbstopferung meistens geltend gemacht wird, daß nämlich der Mensch nicht Herr seines Lebens sei.[1] Wenn der Mensch sein Leben höheren Zwecken, z. B. dem Wohle der Kirche oder des Vaterlandes „opfern" darf, dürfte er es dann nicht vielmehr zum höchsten Zwecke der Sündensühne und der unio cum Deo, wenn auch vielleicht nur zu dem Zeitpunkt und unter den Umständen, die von Gott angeordnet und festgesetzt würden?

b) Warum wiegt das integrierende Element der Opfergabenzerstörung in Opferritus und Opfersprache dem wesentlichen Moment der Selbsthingabe gegenüber vor?

Wenn wirklich die Destruktion nur das integrierende Element des Sühnopfers der gefallenen Menschheit, die Selbsthingabe aber das wesentliche Element jedes Opfers ist, wie erklärt es sich dann, daß sowohl im Opferwesen des Alten Bundes, wie auch in der Opfersprache des Neuen Testamentes, speziell des Hebräerbriefes das Element der Gabenvernichtung vor jenem der Selbsthingabe so stark hervortritt? Der Grund dürfte dieser sein: Die Integrität, als integrierender Teil der ursprünglichen Gerechtigkeit, und der Verlust der Integrität, als integrierender Teil der Erbsünde, treten viel mehr — oder eigentlich allein — in die religiöse psychologische Erfahrung gegenüber dem Wesentlichen, der ursprünglichen Heiligkeit bzw. der Gnadenberaubtheit des Erbsünders, die außerhalb des eigentlichen Erfahrungskreises liegen.[2] Es erklärt sich daher leicht, daß das dem erfahrbaren Verlust der Integrität entsprechende, destruktorische Element des Opfers in der konkreten Heils- d. i. Versöhnungsgeschichte, die im Sühnopfer für die gefallene Menschheit ihren Mittelpunkt hat und im destruktorischen typischen Opferkult auf diesen Mittelpunkt hinführte, wie auch in den eine konkrete Sprache führenden Dokumenten der Heilsgeschichte in den Vordergrund gerückt wird. Die Hl. Schrift hebt ja auch bei der Erzählung des Sündenfalles mehr das äußere, materielle Element des verbotenen Genusses, als das innere, formale Element des Ungehorsams hervor. Gerade die leibliche Abstammung von der gefallenen, der Integrität beraubten, leiblichen Natur des Stammvaters ist die wahrnehmbare Vermittlung und gleichzeitig das Zeichen

[1] Vgl. etwa Stentrup, Soteriologia II, 220.
[2] Vgl. Scheeben, Dogmatik 2, 472.

des gnadenberäubten Zustandes, den die Nachkommen erben; und daher ist unter dem Gesichtspunkte der Erbsünde gerade das materielle Element der aktuellen Adamssünde, der Mißbrauch der beseelten Leiblichkeit zum Zwecke der formellen Gehorsamsverweigerung gegen Gott, der Weg, auf dem das Übel in die Welt eingetreten ist. Ganz natürlich trat daher, wie das Bedürfnis nach der Aufhebung und Sühne der Gottesferne im inneren Bewußtsein gerade nach der Seite des erfahrbaren materiellen Elementes am deutlichsten sich offenbarte, so im äußeren Ritus und in der äußeren Opfersprache das „destruierend läuternde" Element in den Vordergrund.

c) Das Moment der Entsagung, der religiösen Abstinenz im Opfer.

Thalhofer[1] hat mit besonderem Nachdruck geltend gemacht, daß die Destruktion nicht nur als Bekenntnis der absoluten Gottunterwürfigkeit, sondern auch und vor allem als Betätigung „tatsächlicher, religiöser Abstinenz" aufzufassen sei. Die Hingabe und Zerstörung äußerer Güter sei nicht nur Symbol, sondern vor allem tatsächliche Übung der Losschälung des Inneren von den Geschöpfen zum Zwecke der Hingabe an Gott. „In der Abstinenz" sei „der Realwert des äußeren Opfers gelegen". Die Schlachtung des Opfertieres bedeutet nach Thalhofer nur eine symbolische, typische, intentionelle Abstinenz des Opferers vom eigenen Leben (54, 64, 71), dazu trete aber in der Zerstörung des getöteten Tieres durch den Opferbrand eine reale, materielle Abstinenz von Genußobjekten, als „freiwillig übernommene Eigentumsstrafe" (66). Zwar spricht Thalhofer auch von der verklärenden, läuternden Wirkung der Destruktion, aber er bezieht diese Wirkung nicht auf den in der äußeren Opfergabe symbolisierten Menschen, sondern auf die im Sündenfalle mitverderbte äußere Natur (68 f.). Im wahren Opfer Christi, wo die „symbolische Abstinenz vom eigenen Leben" zur wirklichen Lebenshingabe wird, will Thalhofer den Antitypus der real entsagenden Hingabe von Genußobjekten in das zerstörende Opferfeuer in den besonderen Leiden sehen, die den Opfertod Christi begleiteten (178 ff.).

Wenn im vollkommenen Opfer Christi das Moment der „realen Abstinenz von Genußobjekten" ziemlich gekünstelt nur

[1] Das Opfer des Alten und des Neuen Bundes 18 ff., 28, 29 u. ö.

in den besonderen begleitenden Leiden wiedergefunden werden kann, die doch gegenüber dem eigentlichen Opfertode nur etwas Sekundäres, eine graduelle Steigerung bedeuten, so legt schon diese Erwägung nahe, Thalhofers Auffassung von einem Eigenwert der materiellen Abstinenz von Genußobjekten als dem „Realwert des äußeren Opfers" treffe nicht zu. Zunächst hat eben alles, was mit der äußeren Opfergabe geschieht, tatsächlich nur Bedeutung als Symbol innerer Vorgänge im Menschen, und jene von Thalhofer und auch von uns abgelehnte „symbolische" Auffassung des äußeren Opfers fehlt nicht darin, daß sie das äußere Opfer als Symbol, als signum sacrum auffaßt, sondern darin, daß für sie das Wesen des Opfers im Symbolsein sich erschöpft. Ferner ist zu betonen: Jedes Opfer schließt zwar den Begriff der Entsagung irgendwie ein; jedoch scheint es durchaus unzutreffend, wenn Thalhofer die Abstinenz zur beherrschenden Idee des Opfers machen will (29. 71). Es gilt das nicht einmal vom Sühnopfer des gefallenen Menschen, so gewiß dieses mit schmerzlicher Destruktion verbunden ist. Der tiefste Sinn des Opfers ist eben nicht Entsagung, Verlust und Sterben, sondern Gewinn und erhöhtes Leben. „Der Mensch selbst, der Gott geweiht und an Gott hingegeben ist, sofern er eben der Welt abstirbt, um für Gott zu leben, ist Opfer", sagt der hl. Augustinus.[1] Und wir glauben nicht fehl zu gehen, wenn wir dieses „der Welt Absterben" weniger in dem entsagenden Verzicht auf die äußeren Besitzobjekte, als in die Verleugnung des eigenen Ich setzen. Das „relinquere se ipsum", um in Gott eingehen zu können, das Sichversetzen aus dem egozentrischen Standpunkt — dem Standpunkt der Sünde — in den theozentrischen Standpunkt, ist das wahre Wesen jeder λατρεία und jedes Opfers. Gregor der Große[2] bemerkt zu den Stellen: „Wer nicht auf alles verzichtet, was er besitzt, kann mein Jünger nicht sein" und „Wenn jemand mir nachfolgen will, so verleugne er sich selbst" folgendes: „Es ist gerade, wie wenn er sagte (in der ersten Stelle): Ihr, die ihr gemäß euerer früheren Lebensführung fremdes Eigen-

[1] De civ. Dei X, 6.

[2] Homil. 32 in Math. cap. 16. „Ac si aperte dicat: Qui per vitam veterem aliena concupiscitis, per novae conversationis studium et vestra largimini. Quid vero in hac lectione dicat, audiamus: Qui vult post me venire, abneget semetipsum. Ibi dicitur, ut abnegemus nostra: hic dicitur, ut abnegemus nos. Et fortasse laboriosum non est homini relinquere sua; sed valde laboriosum est relinquere semetipsum. Minus quippe est abnegare, quod habet: valde autem multum est abnegare quod est."

tum begehrtet, sollt in der eifrigen Befolgung eueres neuen Wandels das eurige hergeben. Hören wir aber, was er in der folgenden Stelle sagt: „Wer mir nachfolgen will, verleugne sich selbst.“ Dort heißt es, daß wir unserem Besitz entsagen sollen, hier aber, daß wir uns selbst entsagen sollen. Und vielleicht ist es für den Menschen nicht schwierig, seinen Besitz aufzugeben; sehr schwierig ist es aber, sich selbst aufzugeben. Nicht gar viel ist's für ihn, zu verleugnen, was er hat; sehr viel aber, zu verleugnen, was er ist.“ Das hier geschilderte relinquere se ipsum — geschweige denn das relinquere bona externa — ist wohl eine Stufe, ein Durchgangsmoment des Opfers; aber dessen tiefster Sinn ist erst die Hingabe an Gott als Ziel- und verklärende Wirkursache. Zum „relinquere se ipsum“ muß das „Mihi autem adhaerere Deo bonum est“[1] hinzukommen. Und eine eigentliche, schmerzliche Entsagung ist das relinquere se ipsum nur für das Selbstopfer des ins Irdische verflochtenen und vom Irdischen geblendeten sündigen Erdenpilgers, — in gewisser Weise auch seines Stellvertreters, der die Mühsale des Sünders freiwillig auf sich nahm —; ganz gewiß ist es aber schmerzliche Entsagung nicht für das Opfer des vollendeten, entsündigten und verklärten Menschen. Das ist von großer Bedeutung für die Erkenntnis des Opfers Christi im Stande der Erhöhung.

5. Zusammenfassung.

Als Ergebnisse unserer Untersuchung über die Bedeutung der Destruktion können wir feststellen:

Die Destruktion ist nicht — wesentlicher, sondern integrierender — Bestandteil nicht jedes Opfers, sondern des Sühnopfers der gefallenen Menschheit; denn die Zerstörung des Lebens der Opfergabe entspricht nicht dem wesentlichen Element der zu sühnenden Erbsünde, dem Verluste der Heiligkeit, sondern dem integrierenden Elemente, der Verderbnis der Natur, dem Verluste der Integrität. Die Destruktion ist ihrer Idee nach nicht gänzliche Zerstörung (so Wieland), sondern Läuterung, Ausmerzung des Unheiligen. Ebendeshalb aber ist sie mehr als bloß Prüfstein, Erschwerung und dadurch Vermehrung der Verdienstlichkeit des Gehorsams gegen Gott (so Pell).

[1] Ps. 72, 28. Vgl. die Verwertung des Wortes für die Opferidee durch Augustinus, De civ. Dei X, 6.

Schmerzliche Entsagung ist zwar mit der Destruktion stets gegeben, aber nicht als ihr hauptsächliches, formelles, konstitutives Element, sondern als sekundäres, konsekutives Element. Die dem Opfer wesentliche Entsagung ist nur das „relinquere se ipsum", als die Vorstufe oder negative Seite des „adhaerere Deo", das Verlassen des egozentrischen Standpunktes, um sich ganz auf den theozentrischen Standpunkt zu stellen.

Zweiter Hauptteil.

Das Opfer Christi als die vollkommene Verwirklichung des allgemeinen Opferbegriffs.

Einleitende Bemerkungen.

Wir haben im Voraufgehenden den allgemeinen Begriff des Opfers festzustellen versucht, nicht, indem wir jedes Element der konkreten Erscheinungen des vorchristlichen Opfers — so etwa die „äußere Gabe", die Destruktion — als Wesenselement in diesen allgemeinen Begriff des Opfers aufnahmen, sondern indem wir nur das allgemeinste, grundlegende Element der geschichtlichen Erscheinung der Opferidee, die „Gabe an Gott" auch als Wesenselement des Opferbegriffes annahmen, darin geführt durch den Wortlaut der Tridentinischen Lehrentscheidungen und den schon oft genannten Satz des Catechismus Romanus: „Omnis sacrificii vis in eo est, ut offeratur." Die zentrale Stellung des Opfers in der religiösen Geschichte der Menschheit legte es ferner nahe, das Opfer nicht bloß als ein — wenn auch noch so vornehmes — Mittel der Gottesverehrung, sondern als die eigentliche Betätigung der aus dem Grundverhältnis des Menschen zu Gott sich ergebenden Pflicht, als den elementaren Faktor des religiösen Verhältnisses überhaupt, soweit eine Tätigkeit des Menschen darin in Frage kommt, aufzufassen.

Indem wir also das Grundverhältnis des Menschen zu Gott unter diesem Gesichtspunkte der „Gabe an Gott" betrachteten, sind wir zu einem idealen Opferbegriff gelangt, der als ideale Forderung an den Menschen herantritt, als die Forderung der absoluten, völligen Selbsthingabe des Menschen an Gott; zugleich haben wir aber auch erkannt, daß der gefallene Mensch dieser idealen Aufgabe nicht mehr gewachsen war und sich ihr gegenüber mit einem Opferersatz, mit Opferversuchen abfinden mußte,

die eigentlich nur die Ohnmacht seines Opferstrebens im Verhältnis zur Größe der Opferaufgabe zum Ausdruck brachten und ebendeshalb stellvertretend und typisch, das wahre Opfer vorbildend, waren.

Weil das Opfer Christi alles übrige Opferwesen und Opfergesetz abrogierte und das nach Zeit und Ort universale, endgültige Opfer ist, so muß der von uns aufgestellte allgemeine Begriff des Opfers sich in Christi Opfer in reiner und idealer Weise verwirklicht zeigen, wenn anders jener Begriff des Opfers zutreffend ist. Damit ist freilich nicht gesagt, daß nicht jene allgemeine Idee des Opfers, wie sie vom Verhältnis des bloßen Einzelmenschen zu Gott aus gewonnen wurde, im Opfer Christi durch neue Momente bereichert werde. So erscheint z. B. das Opfer des repräsentativen Menschen Christus, der alles unter ein Haupt zusammenfaßt (vgl. Eph. 1, 10), das Opfer des gottmenschlichen Mittlers, durch das Moment der Stellvertretung erweitert. Aber diese Stellvertretung ist keine Trübung, sondern eine Bereicherung der Idee des Opfers der Selbsthingabe: während beim alttestamentlichen Opfer die Stellvertretung des Israeliten durch ein Opfertier nur Ausdruck der Armut des Opfernden war, der zu einer Selbsthingabe nicht fähig war, ist in Christi Selbstopfer die stellvertretende Funktion die Folge des unendlichen Reichtums des gottmenschlichen Opferpriesters, dessen Selbstopfer das Unvermögen der bloß menschlichen Opferpflichtigen mehr als ausgleicht und sie durch seine läuternde Wirkung befähigt, nunmehr auch als Selbstopfer mit seinem Opfer sich zu vereinigen.

Die dogmatische Lehre, daß Christi Handeln am Kreuze und in der hl. Messe Opfer sei, besagt zwar, daß Christi Tun und die als Opfer bezeichneten religiösen Handlungen der Zeit vor Christus in einem Allgemeinbegriff sich zusammenfassen lassen; aber diese Feststellung besagt nicht, daß nun die konkreten Erscheinungen des Opfers im Alten Bunde maßgebend seien für die Auffassung des Opfers Christi, daß man die Elemente der Opferhandlung Christi nach ihnen zu bestimmen habe; jene dogmatische Lehre will nicht etwa dem Handeln Christi am Kreuze und in der hl. Messe einen besonderen religiösen Wert dadurch zuerkennen, daß sie es in eine nach den vom Kreuzesopfer außer Kraft gesetzten alttestamentlichen Opfern bestimmte religiöse Kategorie einordnet — denn das Opfer Christi ist nicht deshalb von unendlichem

Werte, weil es „auch" ein Opfer ist, vielmehr sind die vorchristlichen Opfer nur deshalb von gewissem Werte, weil sie mit dem Opfer Christi Ähnlichkeit haben —;[1] die hauptsächlichste Bedeutung der Zusammenfassung der alttestamentlichen Opfer und des Opfers Christi unter einem Begriff dürfte darin liegen: sie besagt, daß das ganze mühevolle, aber mit unzulänglichen Mitteln unternommene religiöse Ringen der alttestamentlichen Heilsgeschichte und der religiösen Geschichte der Menschheit überhaupt, wie es sich am deutlichsten im Opferkultus betätigte, auf Christus hinwies und hinzielte und in Christus seine ideale Erfüllung fand; sie besagt, daß Christi erlösende Tat wirklich von jener Art war, wie sie die Erlösungssehnsucht der Völker, wenn auch nur dunkel, als notwendig empfand und in ihren schattenhaften Opfern vorbildete. Die Tatsache, daß Christi Handeln ein Opfer, oder vielmehr das Opfer der Menschheit ist, bedeutet, daß Christus nicht nur die menschliche Natur annahm und erhöhte, sondern in dieser Natur auch in idealer Reinheit die Tat vollzog, die der vollendetste Ausdruck, die naturgemäßeste Auswirkung des Verhältnisses: Geschöpf — Schöpfer ist, das Opfer. Nichts kann uns eindringlicher die Wahrheit und Wirklichkeit unserer Erlösung zeigen, als daß diese der Menschheit als höchste Pflicht auferlegte Handlung von dem der Menschheit angehörigen Gottmenschen,[2] dem „Gott mit uns", vollbracht wurde.

Man könnte uns vielleicht entgegenhalten, auch wir zwängten das Opfer Christi in einen apriorisch aufgestellten Opferbegriff hinein, und das sei ein größerer Fehler, als den offenbarungsmäßigen alttestamentlichen Opferbegriff zum Ausgangspunkt zu nehmen. Aber darauf wäre zu erwidern:

1. Wir haben den allgemeinen Opferbegriff nicht ohne Rücksicht auf die historische und offenbarungsmäßige Idee des Opfers aufgestellt, diese allerdings auf ihre allgemeinsten, grundlegenden Elemente zurückgeführt; wir haben ferner den allgemeinen Opferbegriff aufgestellt nicht ohne das Opfer Christi als negative und positive Norm zu berücksichtigen, sind vielmehr zur Aufstellung eines vom meist üblichen abweichenden allgemeinen Opferbegriffs hauptsächlich mit durch die Wahrnehmung ver-

[1] Vgl. Chrysostomus, Homil. ad Neophytos: „Quid ais, Moyses? Sanguis ovis rationalem hominem liberare consuevit? Valde, inquit; non eo quod sanguis est, sed quia Dominici sanguinis per eum demonstratur exemplum." (Brev. Rom. in festo Pretiosiss. Sanguinis in II. Noct.)

[2] Augustinus in Ps. 129: „Accepit a te, quod offerret pro te . . ."

anlaßt worden, daß das Opfer Christi den Rahmen eines vornehmlich vom alttestamentlichen Opfer bestimmten Opferbegriffs sprengt oder sich nur mit künstelndem Zwang ihm einordnen läßt.

2. Es könnte dementsprechend allerdings als einzig konsequent erscheinen, unter Verzicht auf einen allgemeinen Opferbegriff vom singulären Opfer Christi auszugehen.[1] Jedoch ist dem entgegenzuhalten: Keine der verschiedenen historischen Erscheinungsformen des Opfers, weder der vorbildlichen Opfer, noch des wahren Opfers Christi in seinen verschiedenen Stadien, entspricht schlechthin dem einfachst vorgestellten, „normalen", folgerichtig sich entwickelnden Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer, sondern diese historischen Opferformen entsprechen sämtlich wechselnden Gestaltungen dieses Verhältnisses durch den Fall sowie die versuchte oder erreichte Wiederherstellung des Menschengeschlechtes.[2] Um nun zu entscheiden, welche Elemente in den verschiedenen Gestaltungen des Opfers dem Opfer in dem Sinne wesentlich sind, daß ohne sie der Begriff des Opfers überhaupt entfiele, und welche Elemente anderseits nur durch die Bedingungen und Zwecke des betreffenden Opferstadiums gegeben sind, war es notwendig, aus den historischen Erscheinungsformen des Opfers den allgemeinen, die im wechselnden Verhältnisse der Menschheit zu Gott begründeten Besonderheiten außer acht lassenden, Begriff des Opfers herauszulösen; als dieser allgemeine Begriff ergab sich die „Gabe an Gott", die überall da gefordert ist, wo von einem Opfer die Rede ist und die sich schärferer Prüfung als (rituell dargestellte) Selbsthingabe des Menschen an Gott erweist. Um die Unerläßlichkeit dieser Fragestellung zu beweisen, braucht nur an die Schwierigkeiten erinnert zu werden, die es jenen, die die Destruktion für einen wesentlichen Bestandteil des Opferbegriffes halten, verursacht, diese Destruktion im verklärten Stadium des Opfers Christi, im eucharistischen Opfer, wiederzufinden; diese Schwierig-

[1] So Wieland, der behauptet, sein der Opfertat Christi könne von einem generischen Opferbegriff nicht mehr die Rede sein. Der vorwendische Opferbegr. 32, 194 f.

[2] Gerade dieser Umstand, daß den verschiedenen Zuständen des menschlichen Geschlechtes, bzw. den verschiedenen Bedingungen, unter denen die gefallene Menschheit und ihr Erlöser das Opfer vollzieht, verschiedene Opfergestaltungen entsprechen, dürfte der Grund sein, weshalb überhaupt ein allgemeiner Opferbegriff im eigentlichen Sinne, der nicht nur von individuellen Eigentümlichkeiten, sondern auch von spezifischen Unterschieden abstrahiert (z. B. blutiges und unblutiges Opfer), möglich ist.

keit verschwindet, sobald ein allgemeiner Opferbegriff gefunden ist, der es erlaubt, ja fordert, die Destruktion nicht mit dem Opfer Christi schlechthin, sondern lediglich mit diesem Opfer im Stande der unverklärten Niedrigkeit zu verbinden.

3. Sowohl methodisch, wie inhaltlich beruht unsere Formulierung des Opferbegriffes durchaus auf den Lehrentscheidungen des Tridentinischen Konzils.

Bevor wir nun die Opfertätigkeit Christi in ihren verschiedenen Stadien als Kreuzesopfer, himmlisches und eucharistisches Opfer darstellen, möchten wir zunächst grundlegend zeigen, wie Christus als Gottmensch dem latreutischen Zweck des Opfers entsprechend mittlerischer Opferpriester und dem sakramentalen Zweck des Opfers entsprechend mittlerisches Gnadenhaupt der Menschheit ist.

A. Christus ist als Gottmensch mittlerischer Opferpriester und mittlerisches Gnadenhaupt, Opfer und Sakrament.

Christi Opfer läßt sich recht verstehen nur aus seiner zentralen Stellung in der religiösen Aufgabe und Geschichte der Menschheit, wie sie beruht auf seiner Eigenart als Gottmensch. Religion ist möglicherweise dem Worte, sicher aber der Sache nach die Verbindung des Menschen mit Gott, unio cum Deo, Lebens- und Wechselverkehr zwischen der vernünftigen Kreatur und ihrem Schöpfer. Diese Lebensbewegung hat zwei Seiten; sie ist ein Herabströmen des Lebens von Gott zum Menschen, und ein lebendiges Hinaufstreben des Menschen zu Gott. Der ersten Bewegung (der gegenüber der Mensch sich passiv-empfangend verhält) entspricht alles, was im (weiteren) Begriff der Gnade zusammengefaßt wird; alles hingegen, was der zweiten (von seiten des Menschen aktiven) Bewegung entspricht, kann zusammengefaßt werden unter dem (weiteren) Begriff des Opfers, des freien Sichhingebens der vernünftigen Kreatur an Gott und sein Wirken. Beide Bewegungen stellen einen ständigen Kreislauf dar; was in der Gnade dem Menschen zufließt, das soll im Opfer wieder zu Gott emporsteigen. Diese Grundtatsache und Grundforderung der Religion kommt nun in Christus zur idealen Verwirklichung, zur denkbar höchsten Steigerung; denn die In-

karnation des Logos, die denkbar innigste Verbindung der menschlichen Natur mit dem Leben der Gottheit, ist die höchste Steigerung der gnadenhaften sakramentalen Gotteinigung, sowie Grundlage, Vorbild und Vermittlung für jede anderweitige (freilich nicht hypostatische) passiv-sakramentale übernatürliche Lebensverbindung mit Gott; andererseits ist das Opfer, die Selbsthingabe Christi, höchste Steigerung und Vermittlung und Vorbild aller aktiven Gotteinigung, alles tätigen, opfermäßigen Hinstrebens zu Gott. Der Eintritt Christi in die religiöse Geschichte der Menschheit bedeutet — von der spezifischen Erlöseraufgabe zunächst einmal abgesehen — daß der Lebensverkehr zwischen dem Menschen und Gott nunmehr kein unvermittelter mehr sein, sondern von beiden Seiten her zunächst in dem gottmenschlichen „Mittler" sich sammeln und dann weitergeleitet werden soll. „Niemand kommt zum Vater, als durch mich";[1] „der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine Hand gegeben."[2]

In der Inkarnation, in der Herabkunft der wesenhaften Wurzel und Quelle aller Gnade in die Menschheit wird Christus das belebende Gnadenhaupt, in seinem Opfer, der höchsten von seiten der von ihm angenommenen Menschheit denkbaren Tätigkeit, wird Christus der Opferkönig und Hohepriester: Christus ist also in sich als Gott-Mensch Opfer und Sakrament. Zunächst gilt das von dem Verhältnis Christi zu Gott: Christi heilige Menschheit ist ständig und wesentlich Sakrament, Gnadenträger, weil stets von der Gottheit gesalbt und durchdrungen; Christi heilige Menschheit ist ständig und wesentlich Opfer, weil stets das eigene Leben in freier Liebeshingabe zur Gottheit hinauftragend. Aber in der Stellung und Aufgabe Christi als Mittler liegt es begründet, daß diese wechselseitige Verbindung durch Begnadigung und Opferhingabe nicht nur zwischen ihm und Gott sich knüpft, sondern daß diese lebendige Verbindung von Christus als Gnadenhaupt auf die begnadigte Menschheit übergeleitet und von der Menschheit, sofern sie sich im Opfer betätigt, auf Christus als ihren Opferkönig und Hohenpriester zurückgeleitet wird. Der lebendige Kreislauf der Religion, der Lebensverbindung zwischen Mensch und Gott nimmt so infolge der Mittlerstellung Christi folgenden Weg: Gott — Christus — Menschheit — Christus — Gott.

[1] Jo. 14, 6. [2] Jo. 3, 35.

Wir sind früher durch die Untersuchung des Doppelzwecks des Opfers, des latreutischen und des sakramentalen, darauf geführt worden, daß Opfer und Sakrament als die beiden Urphänomene der Religion engstens zusammenhängen und genau dem Doppelziel der Schöpfung entsprechen; und wir können hier feststellen, wie die Ökonomie des Gottmenschen damit übereinstimmt, wie der Gottmensch der Mikrokosmos ist nicht nur als die geläuterte Zusammenfassung aller Naturen der Schöpfung, sondern auch der gesamten ihrem letzten Ziele zustrebenden Tätigkeit der Schöpfung, indem seine über alles begnadigte und beseligte, das All zusammenfassende Menschheit dem Logos das vollkommenste Opfer bringt und dadurch zugleich dazu vollendet wird, auch die übrige Schöpfung ihrem Ziele in Gott zuzuführen.[1]

Anschaulich ist dieser Kreislauf: Gott — Christus — Menschheit — Christus — Gott dargestellt in den Worten des Herrn: „Wie mich der Vater geliebt hat, so habe auch ich euch geliebt; bleibet in meiner Liebe (= meiner Liebe zu euch); wenn ihr meine Gebote haltet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben, gleichwie ich die Gebote meines Vaters gehalten habe und in seiner Liebe bleibe.“[2] Wie Gottes Liebe den Sohn begnadigt, so strömt Christi Gnade auf die Menschheit über; diese sakramentale Einigung mit Christus wird erhalten durch die ethische Einigung mit ihm im Halten seiner Gebote, die im höchsten Gebote der Liebe Gottes, der völligen Selbsthingabe an Gott im Opfer gipfeln, wie auch Christus, dessen Speise es ist, den Willen des Vaters zu erfüllen, durch die Selbsthingabe an Gott in dessen Liebe und Gnade verbleibt. Ganz entsprechend lautet es im Kanon der römischen Liturgie des hl. Meßopfers: Per Chr. Dom. Nostr.; per quem omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis et praestas nobis (sakramental); per ipsum et cum ipso, et in ipso est tibi Deo . . . omnis honor et gloria (die latreutische Idee des Opfers).[3]

[1] Hebr. 5, 9. „Καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου.“

[2] Jo. 15, 9—10 im Anschluß an das Gleichnis von Christus als dem Weinstock des himmlischen Weingärtners, das den Weg der Gnade: Gott (der Weingärtner) — Christus (der Weinstock) — die Menschheit (die Reben) so überaus anschaulich schildert. V. 8: „Darin ist mein Vater verherrlicht, daß ihr reiche Frucht bringt und meine Jünger werdet“ bringt den Übergang vom Empfangen der Gnade zum ethischen Tun der Hingabe an Gott und seine Gebote und zwar im Anschluß an Christus.

[3] Vgl. auch 1 Cor. 8, 6. „Ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL

B. Die Opfertätigkeit Christi.

Erster Abschnitt.

Die Opfertat Christi im Stande der Erniedrigung; das Kreuzesopfer.

I. Das Kreuzesopfer seinem Wesen nach betrachtet.

a) Das Kreuzesopfer ist Erlösungsopfer als actus contrarius der Adamssünde.

Im Voraufgehenden ist die Stellung Christi im religiösen Leben der Menschheit dargelegt worden weniger unter dem Gesichtspunkte des Erlösers, denn unter jenem des Mittlers zwischen Gott und den Menschen. Wäre Christus nur Mittler in dem Sinne des verbindenden Zwischengliedes, des Gnadenhauptes und Opferkönigs der Menschheit, wäre seine Aufgabe nur, als instrumentum coniunctum divinitatis dem menschlichen Geschlecht gleichsam als „menschlich nahegebrachte" göttliche Majestät zu erscheinen — apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei (i. e. Patris) Tit. 3, 4 —, und bestände sein Amt anderseits nur darin, die Gebete und die Opferhingabe seiner Brüder als der Erstgeborene von ihnen zusammenzufassen und vor Gott zu tragen, so würde auch Christi Opfer lediglich in jener irgendwie angemessen manifestierten Selbsthingabe bestanden haben oder bestehen, die früher ausführlich dargestellt ist; aber dieses Opfer würde durchaus nicht das blutige destruktorische Opfer sein, das es auf Golgatha tatsächlich war. Christus ist eben nicht Mittler schlechthin, sondern mittlerischer Erlöser durch stellvertretende Genugtuung. Er ist als Mittler zwischen zwei Parteien getreten, nicht bloß, um die unendliche Kluft zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf zu überbrücken, sondern um die unendliche Schuld wiedergutzumachen, durch die das Menschengeschlecht sich selbst der übernatürlichen Lebensverbindung mit Gott beraubt hatte. Christi Erlösungswerk kann nur verstanden werden, wenn er

δι' αὐτοῦ." Bei dem „δι' οὗ" „δι' αὐτοῦ" ist nicht nur an das schöpferische Verhältnis des Logos zum All, sondern ebensosehr an das mittlerische Verhältnis des Gott-Menschen in der übernatürlichen Lebensordnung, wodurch er ja im besonderen Sinne unser Herr ist, zu denken. Vgl. Estius z. d. St.; vgl. Col. 1, 16 ff.: „τὰ πάντα δι' αὐτοῦ (Χριστοῦ) καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται".

als der zweite Adam, und sein Erlösungsopfer als der actus contrarius, als das genaue Gegenbild der Sünde Adams, als Genugtuung im strikten Sinne, als Aufhebung aller Schuld- und Strafmomente der Adamssünde und der Erbsünde betrachtet wird. Im Lichte dieses Gegensatzes dürften das formale und das materiale Element des Kreuzesopfers folgendermaßen näher zu bestimmen sein:

1. Das wesentliche und formale Element des Kreuzesopfers.

Das formale und wesentliche Element der Sünde Adams bestand in der Auflehnung gegen Gott, in dem schuldhaften Versuch absoluten Selbstbesitzes einer geschöpflichen Person. Die unmittelbare Strafwirkung war der Verlust der übernatürlichen Heiligkeit, der Gotteskindschaft. Diese Gnadenberaubtheit ging als Schuld und als Strafe von Adam auf alle seine Nachkommen über, sie war erblich. Dafür leistete Christus Genugtuung durch die Selbsthingabe seiner hl. Menschheit; in dieser völligen Selbsthingabe besteht das formale und wesentliche Element des Kreuzesopfers. Gegenüber der Strafe für die Adamssünde verdient Christus durch sein Opfer die übernatürliche Gerechtigkeit und Gotteskindschaft, zwar nicht für sich selbst — denn er war ja der Eingeborene des Vaters — wohl aber für seine Brüder. Wie Adams Sünde in Schuld und Strafe erblich, so ist Christi Opfer im Genugtuungswert und Verdienst stellvertretend.

2. Das integrierende, materiale Element des Kreuzesopfers.

Das materiale, integrierende Element[1] der Sünde Adams bestand darin, daß die formelle Willensauflehnung Adams sich

[1] Zu der Unterscheidung des wesentlichen, formellen, und des integrierenden, materiellen Elementes sei zurückverwiesen auf S. 85 f. oben. — Die Unterscheidung soll natürlich keine völlige Scheidung bedeuten, da es sich — in der Sünde wie im Opfer — um eine einheitliche konkrete Tat handelt. Aber wir glauben doch der Wahrheit und der Klarheit zu dienen, wenn wir in der bewußten, ethischen Tat des ganzen geistleiblichen Menschen ein dem Bezirke der Person angehöriges, wesentliches und formelles Element (die Selbstbestimmung des Willens als des principium quod) und ein dem Bezirke der Natur angehöriges, integrierendes und materielles Element (die konkrete, inhaltliche Bestimmtheit der Willenstat durch die konkrete Beschaffenheit der betätigten, in der ganzen Menschennatur wurzelnden Willenskräfte, des principium quo) auseinanderhalten. — Über das formale und materiale Element in der Gesamtgerechtigkeit (sanctitas und integritas) des Urstandes siehe auch Scheeben, Dogm. 2, 472, besonders auch 2, 604, 614, wo Scheeben scharf zwischen corruptio personae und corruptio naturae unterscheidet.

betätigte und offenbarte im verbotenen Selbstgenuß einer geschöpflichen Natur, indem diese ihre Kräfte und Fähigkeiten dazu zu verwenden suchte, sich Lebenssteigerung nicht auf dem von Gott vorgesehenen Wege, sondern auf verbotenem Wege, durch den Genuß der verbotenen Frucht, zu erwerben. Die entsprechende Strafwirkung — mit dem Verlust der übernatürlichen Heiligkeit verbunden, wie der verbotene Selbstgenuß mit dem Versuch des absoluten Selbstbesitzes — war der Verlust der Integrität, jener die Heiligkeit (sanctitas) Adams zum vollen Umfang der Urgerechtigkeit integrierenden Erhöhung seiner gesamten, auch der leiblichen Natur, ein Verlust, der sich vor allem kundgab in dem nunmehr in Kraft tretenden, seufzend getragenen Gesetz des Todes für Adam und seine Nachkommen, während dieses Gesetz vorher kraft der Gabe der Integrität gebunden war. Für diese Unbotmäßigkeit der menschlichen Natur tat Christus genug durch die seine Selbsthingabe näher bestimmende Entäußerung (Phil. 2, 6), die gipfelte in dem frei übernommenen blutigen Tode am Kreuze. Die Verdienstwirkung dieses integrierenden, materialen Elementes des Kreuzesopfers besteht darin, daß Christi heilige Menschheit (hier nicht als moralische Person, sondern als menschliche, und zwar als repräsentative menschliche Natur gefaßt) zum vollen Umfange ihrer Herrlichkeit verklärt und vollendet wird, so daß der Auferstandene vollendet allen zur Ursache des Heiles (Hebr. 5, 9) und der Tod für alle im Siege verschlungen wird (1 Kor. 15, 20 ff., 54).

3. Adams Sünde in ihrem Gegensatze zum Opfer Christi, als Opferverweigerung betrachtet.

Das Gesagte bedeutet nichts anderes, als was der hl. Paulus in seinen großartigen Parallelen Christus — Adam lehrt (besond. Röm. 5, 12 ff.), nur daß die einzelnen Momente von uns mehr nach Gesichtspunkten geordnet sind, die unserem Zwecke der Erkenntnis des Opfers Christi dienlich sein können. Paulus stellt Christi Tod geradezu als actus contrarius der Adamssünde dar, als eine Tat, deren einzelne Genugtuungs- und Verdienstmomente die Schuld- und Strafmomente der Sünde aufheben und auflösen, weil sie eben, wenn auch überfließende, so doch eine Genugtuung der strengen Gerechtigkeit ist. In Wahrheit stellen Adams Sünde und Christi Kreuzesopfer vollendete ethische Gegensätze dar: Vom Baume der Erkenntnis wollte Adam in

frevlerischem Ungehorsam und in verblendeter Selbstherrlichkeit[1] die Frucht erhöhten Lebens brechen; er weigerte Gott den der Kreatur allein angemessenen actus obedientiae, die opfernde Hingabe seiner selbst an Gott, um von Gott alles, von sich selbst nichts zu erhoffen, und im von Gott bestimmten und gewährten Fortschritt durch den Genuß der Frucht des Lebensbaumes das gottgesetzte Maß der Gottgemeinschaft zu erwerben. Deshalb wurde er und sein Geschlecht vom Baume des Lebens verwiesen. — An den Baum des Kreuzes heftete Christus sein ganzes Leben im demütigsten Gehorsam gegen das Gebot des Vaters. Christi Opfer war das Tatbekenntnis, daß alles Heil für den Menschen nur von Gott und durch rückhaltlose Hingabe an ihn zu gewinnen sei. Niemand konnte wirkungsvoller seine Demut dem Stolze des „Eritis sicut Dei" entgegensetzen, als jener, der „in forma Dei" war. Nichts konnte besser die Tat Adams sühnen, der im Genuß verbotener Frucht seinen aus dem Staube gebildeten Leib zur Emanzipation von Gott mißbrauchen wollte, als daß jener, dessen Leib mit der Gottheit gesalbt war, diesen Leib im Gehorsam gegen den Vater den bittersten Tod kosten ließ und dadurch den Baum des Kreuzes zum Baum des wahren Lebens für das ganze Geschlecht machte.

Dieser vollendete sittliche Gegensatz des Opfers Christi zur Sünde Adams[2] legt es nahe, diese Sünde Adams geradezu als Opferverweigerung aufzufassen. Wenn auch die biblischen Quellen nichts von einem paradiesischen Opfer im rituellen Sinne berichten, so kann doch mit gutem Grunde angenommen werden, daß der paradiesische Mensch der elementarsten menschlichen Pflicht, der Opferpflicht, nicht ledig gewesen wäre. Das Innere und Wesentliche des paradiesischen Opfers, das sacrificium verum et internum Adams, hätte zweifellos in der völligen Selbsthingabe der Person Adams, sowie aller ihrer Kräfte und Betätigungen an Gott bestanden. Da so das ganze Leben beständiges Opfer war, bedurfte es eines speziellen äußeren Opferkultes wohl nicht; die Pflege des Pardiesesgartens nach Gottes Geheiß und in Gottes Dienst war vielleicht der genügende äußere Ausdruck dafür, daß Adam alles in sich selbst, als dem priesterlichen Zentrum der Schöpfung, auf Gott hinordnete und zur Gabe für

[1] Vgl. Augustinus (Enchirid. c. 45): „Nam superbia est illic, quia homo in sua potius esse quam in Dei potestate dilexit."

[2] Vgl. dazu auch Funke, Satisfaktionstheorie des hl. Anselm, München 1903, 47[1].

Gott machte;[1] und der Genuß der Frucht des Lebensbaumes, als Ausdruck der ständigen gnadenvollen Segnung durch Gott, war das äußere sakramentale Moment, das tägliche Mahl dieses paradiesischen Opfers.

Das Verbot der Frucht des Erkenntnisbaumes war aber zugleich die Mahnung, nicht von diesem Opfer abzufallen, nicht auf einem anderen Wege, als in der opfernden Hingabe an Gott als die wahre Lebensquelle sakramentale Steigerung und Erhöhung des geschöpflichen Lebens zu suchen. Die Übertretung dieses Verbotes war demnach als Ungehorsam Verweigerung des inneren Opfers der Selbsthingabe, somit des formellen und wesentlichen Elementes des paradiesischen Opfers; als geistiger und leiblicher Mißbrauch der geistigen und leiblichen Kräfte, zumal im erhöhten Zustande der paradiesischen Integritätsgaben, war diese Übertretung Weigerung des materiellen und äußeren Elementes des geforderten paradiesischen Opfers.

Kann so die Sünde Adams als Opferverweigerung verstanden werden, so treten die ständigen Opferversuche der vorchristlichen gefallenen Menschheit und ihre Erfüllung durch das wahre Opfer Christi in ein um so helleres Licht; es erscheint dann um so angemessener und sicherer, daß Christi Opfer am Kreuze als Gegenbild der Adamssünde in ihrem formalen und materialen Element erscheinen muß. Demnach können wir das bisher Erörterte dahin zusammenfassen: das Primäre, Formale, Wesentliche im Kreuzesopfer Christi ist seine Selbsthingabe an Gott im vollkommenen Liebesgehorsam entsprechend dem formalen Element der Adamssünde, dem Ungehorsam; das Sekundäre, Materiale ist das Erdulden des blutigen Todes am Kreuze — entsprechend dem materialen Element der Adamssünde, dem Mißbrauch der geistig-sinnlichen Natur im verbotenen Genusse.

b) Abweichende neuere Anschauungen über das innere, primäre und das äußere, sekundäre Moment im Kreuzesopfer.

1. Die Anschauung von Renz: Nur der blutige Tod ist wesentlich und formal das Opfer Christi.

---

[1] Stöckl (Das Opfer nach seinem Wesen und nach seiner Geschichte, Mainz 1861) nimmt die gebotene Enthaltung von der Frucht als äußeres Opfer (59). Ob aber etwas Negatives genügendes Zeichen eines Opfers, einer positiven Gabe sein kann?

Anders, als wir es vorhin versucht haben, bestimmt das wesentliche Element des Kreuzesopfers Renz[1]: „Das Sterben Jesu, als die souveräne Tat, welche das sterbliche Menschenfleisch durch Vergießung seines Blutes freiwillig sterben machte, war das Wesen des Kreuzesopfers. Wer das leibliche Sterben in den Hintergrund des Opferbegriffes und die geistige Hingebung an die Spitze setzen will, verkennt, daß der Menschensohn im Fleische büßen und siegen muß, weil der Menschenvater im Fleische die Lust gesucht und die Niederlage gefunden hat." Es hängt diese Auffassung des Wesens des Kreuzesopfers durch Renz zusammen mit seiner Ansicht vom Wesen der Erbsünde, die er entgegen der üblichen Anschauung[2] ihrem formellen Charakter nach als die unerlaubte Befriedigung der sinnlichen Lust, als Mißbrauch des Blutes als des menschlichen Lebensprinzips erklärt.[3] Unter dieser Voraussetzung ist es allerdings erklärlich und folgerichtig, daß Renz das Wesen des Kreuzesopfers als des actus contrarius der Adamssünde im körperlichen Leiden, im blutigen Tode Christi findet.

Gegen diese Ansicht von Renz glauben wir betonen zu müssen: Einmal berücksichtigt er zu wenig, daß es sich bei der Sünde sowohl wie beim Opfer um formell sittliche Akte handelt, also um Akte, deren maßgebende, wert- oder unwertverleihende Wurzel immer die freie Willenstat ist, und daß alles andere, sinnliche Regungen oder blutiges Leiden, sittliche Bedeutung nur hat, sofern es Inhalt einer sittlichen freien Willenstat ist — muß er ja doch selbst in dem oben angeführten Satze das Moment der Freiwilligkeit wieder heranziehen; ferner scheint Renz zu übersehen, daß die Unterscheidung des formalen (Willens-) Elementes und des materialen Elementes durchaus nicht ihre Auseinanderreißung bedeutet; beide bilden auch nach unserer Auffassung im Kreuzopfer eine konkrete Einheit; aber die Elemente sind dennoch unter Umständen trennbar. Daher ist auch die Folgerung von Renz (a. a. O. I, 100), „daß wesentlich und formal der blutige Tod und nur er allein die Opfertat Christi gewesen ist, und daß es sonst keine Opferung Christi gibt, weder vor diesem noch nach diesem blutigen Tode Christi, es sei denn ein Bild dieses einen blutigen Opfers," nicht stichhaltig. Sie gründet sich auf die Voraussetzung, daß nur durch die Sünde das Opfer in die Welt gekommen sei,[4] und daß es daher auch mit dem Vollzuge der Sühne für die Sünde durch das Opfer Christi wieder aus der Welt verschwunden sei, es sei denn, daß es noch als memoria des wirklichen Opfers Christi bestehe;[5] mit einem Worte:

---

[1] Geschichte des Meßopferbegriffes I, 99.

[2] Siehe dazu Bartmann, Dogmatik[2] 269 ff.; Scheeben, Dogm. 2, 594; Pohle, Dogm. I[2], 294.

[3] A. a. O. 16 f. „. . . nicht der Ungehorsam gegen Elohim, sondern die Befriedigung des Reizes, über dem der Gedanke an Elohim dem Weibe wie dem Manne, unter Mitwirkung des Lügengeistes abhanden gekommen, ist die formale Sünde, die jetzt geschehen." „. . . über das Wesen der ersten Sünde kann nunmehr kein Zweifel bestehen: . . . es ist der Mißbrauch des menschlichen Lebensholzes, des Blutes, zur individuellen Lust."

[4] A. a. O. I, 6.

[5] A. a. O. I, 100 ff.

Renz kennt nur das Sühnopfer, nicht das auch ohne Rücksicht auf die Störung durch die Sünde aus dem Verhältnis der Kreatur zum Schöpfer schlechthin sich ergebende rein latreutische Opfer. Und unter dieser Voraussetzung hat Renz zweifellos Recht, wenn er als das Wesen des Kreuzesopfers den blutigen Tod des Erlösers bezeichnet. Es kommt alles eben darauf an, ob man nach dem Wesen des Kreuzes- d. h. des Versöhnungs-Opfers fragt, also: welches Moment der Opfertat begründete formell ihren Sühnecharakter? oder ob man nach dem Wesen des Kreuzes-Opfers fragt, d. h. welches Moment der Sühnetat machte sie formell zum Opfer?[1] Auf die erste Fragestellung lautet die Antwort: Um die Genugtuungsleistung Christi zur Sühne — wenigstens zur vollkommenen Sühne im Sinne des actus contrarius zur Adamssünde — zu machen, war außer der Selbsthingabe auch der blutige Tod des Heilandes erfordert; auf die zweite Frage aber muß man antworten: der blutige Tod war nicht notwendig, um die Genugtuungsleistung Christi zum Opfer überhaupt zu machen. Nur wenn man auch im Kreuzesopfer die Selbsthingabe als wesentliches und formelles, und die konkrete Gestaltung und Betätigung dieser Selbsthingabe als integrierendes, sekundäres und materielles Element auseinander hält, kann man einen „generischen" Opferbegriff und daher verschiedene Arten des Opfers Christi festhalten, wie es durch die blutige und unblutige Darbringung seines Opfers gefordert ist. Es ist daher nur die Konsequenz seines Ausgangspunktes, wenn Renz vom blutigen Kreuzesopfer zu einem wirklichen unblutigen Opfer Christi in der Eucharistie die Brücke nicht schlagen kann, sondern trotz aller gegenteiligen Bemühungen immer wieder auf die bloße memoria als Inhalt des eucharistischen Opfers hingedrängt wird.[2]

Gewiß ist es berechtigt, wenn Renz sich gegen eine Unterschätzung des blutigen Todesleidens im Erlösungswerke Christi wendet; denn die Genugtuung und Erlösung ist nicht nur eine rechtlich-moralische, auf seiner bloßen Willenstat beruhende, sondern auch eine physisch-dynamische, in der „destruierenden Verklärung",[3] dem ἁγιασμός[4] der ganzen geistigen und leiblichen Menschennatur Christi begründete: „dazu ist der Sohn Gottes (im Fleische) erschienen, daß er die Werke des Teufels zerstöre";[5] „Gott hat, indem er seinen eigenen Sohn sandte in der Gleichgestalt des Fleisches der Sünde und um der Sünde willen, die Sünde im Fleische verurteilt."[6] Auch Christus war, obwohl nicht selbst Sünder, so doch durch die freiwillige Annahme der „caro peccati" Repräsentant der Sünder und unterlag daher dem Gesetze, daß „der Leib der Sünde vernichtet werde".[7] Dem Stande der Erniedrigung des Christus viator, des Menschen, der noch den sündigen Leib als Hindernis der vollen Gotteinigung trägt, entspricht nur das Destruktions-, das Todesopfer.[8]

[1] Vgl. auch Pell, Jesu Opferhandlung in der Eucharistie 41.
[2] A. a. O. II, 484 u. ö. [3] Vgl. oben S. 88 (Scheeben, Dogm. 3, 401).
[4] Jo. 17. 19. [5] 1 Jo. 3, 8. [6] Rom. 8, 3.
[7] Rom. 6. 6. Vgl. dazu auch Leo M., Sermo II de Nativitate: „. . . impassibilis Deus non dedignatus est homo esse passibilis, et immortalis mortis legibus subiacere." [8] Vgl. oben S. 86.

2. Die Anschauung Pells: Der blutige Tod Christi hat für die Opfereigenschaft der Erlösungstat Bedeutung nur als nota sacrificii, als äußere Darstellung des Erlösergehorsams.

Es ist schon bei der allgemeinen Würdigung der Destruktion darauf hingewiesen worden, daß Pell in der Beurteilung des blutigen Opfers gegenüber dem wesentlichen Moment der Selbsthingabe — das auch bei Pell je länger desto klarer zum Ausdruck kommt — der Destruktion zu geringe Bedeutung beimißt.[1] In seiner jüngsten Schrift (Der Opfercharakter des Erlösungswerkes, Regensburg 1915) hat Pell das mit besonderer Beziehung auf den Opfercharakter des Kreuzestodes noch klarer und grundsätzlicher betont. Er unterscheidet (23 ff.) zwischen „Funktions- und Wertinhalt des Gottesdienstes am Kreuze" und der „Opferform desselben". Die letztere bestimmt er auf die Frage: „Inwiefern hat der Kreuzesgottesdienst den Charakter eines Opfers?" dahin: „Den Charakter eines ‚Opfers' hat Jesu Gottesdienst am Kreuze, insofern seine innere Selbsthinopferung an Gott durch Darbietung seines heiligsten Leibes und Blutes in Opfergabenform auch sinnbildlich zum Ausdruck kommt" (27). „Blutvergießen ist ‚opfern', wenn und insofern dieses vergossene Blut als sichtbares Gabenobjekt, als dargebotene „substanzielle Sache", Symbol ist für gänzliche Willenshingabe an Gott" (14). Freilich kennt Pell Leiden und Tod Christi auch als „Genugtuung für alle sündhaften Lüste" und als „Bezahlung der Todesschuld" und setzt sie so in Beziehung zum sekundären Element der Erbsünde (25); indes bilden sie nicht ein besonderes Moment im Opfercharakter des Todes Christi; denn „indem diese Betätigung der inneren Selbsthingabe gleichbedeutend ist mit Darbietung des eigenen heiligsten Leibes und Blutes in Opfergabenform, erscheint diese Willenshingebung zugleich auch in einer sichtbaren Symbolgabe zum Ausdrucke gebracht und hat insofern die Eigenschaft eines wahren und wirklichen ‚Opfers'" (21). Für das Kreuzesopfer kommen demnach Leiden und Sterben Christi als sinnbildliche Darstellung, für den Kreuzesgottesdienst schlechthin als erlöserisches, genugtuendes Wirken in Betracht (18 ff.).

Während also Pell in den verschiedenen Auflagen seiner früheren Schrift „Jesu Opferhandlung in der Eucharistie" die Auffassung vertreten hatte, der eigentliche Opferakt sei die innere Selbsthingabe Jesu, kommt er in seiner neuen Schrift zu der Auffassung, daß „das Wesen von ‚opfern' nur darin besteht, daß man die Anerkennung von Gottes Oberhoheit, also gottergebene Gesinnung und Bereitwilligkeit zum Gottdienen durch äußere Gabenform symbolisch kundgibt" (19). Es wäre dagegen alles geltend zu machen, was wir früher gegen die Ansicht, das formelle Wesen des Opfers bestehe in der symbolischen Funktion einer äußeren Gabe, vorbrachten. Anderseits hält Pell entschieden daran fest, daß das eigentlich Wertvolle beim Opfer „nicht das Symbol, sondern das Symbolisierte" sei, und er wiederholt

[1] Vgl. oben S. 80 ff.

daher seinen Satz: „Nicht ein Gehorsamssymbol, sondern eine Gehorsamstat hat die Menschheit erlöst" (21). Dem entspricht die von Pell vollzogene Scheidung zwischen „Kreuzes-Gottesdienst" und dessen im symbolischen Ausdruck bestehender „Opferform". Folgerichtig muß Pell zu dem Schluß kommen: Es ist nicht das Opfer Christi als solches, das die Menschheit erlöst hat, sondern der Kreuzesgottesdienst, der als symbolisch ausgedrückter zugleich auch Opfercharakter hat (so dem Sinne nach 18, 19, 22, 27). Wie verträgt sich das aber mit der klaren Lehre der Hl. Schrift, wonach Christus durch sein Gabenopfer unsere Erlösung bewirkt hat? „Jesus Christus hat uns geliebt und sich Gott für uns hingegeben als Gabe und Opfer zum lieblichen Geruche" (Eph. 5, 2). „Das Blut Christi, der durch den Hl. Geist sich selbst Gott als unbeflecktes Opfer dargebracht hat, wird unser Gewissen von toten Werken reinigen" (Hebr. 9, 12). „Er ist einmal in der Fülle der Zeiten erschienen zur Hinwegnahme der Sünden durch sein Opfer" (Hebr. 9, 26). „Wir sind ein für allemal durch das Opfer des Leibes Jesu Christi geheiligt" (Hebr. 10, 10).

Wenn bei Pell auch die Bedeutung des Leidenstodes für das Kreuzesopfer sich im bloßen Symbolsein erschöpft, so würdigt er anderseits Leiden und Tod doch auch als Teil des konkreten Inhaltes der Genugtuungstat des Erlösers. Jedoch, abgesehen davon, daß er „sein Leiden die Genugtuung für alle sündhaften Lüste und sein Sterben die Bezahlung der Todesschuld (des sündigen Geschlechtes)" nennt, sieht er in Leiden und Tod eine Erschwerung und Steigerung des genugtuenden Gehorsams. Ganz im Sinne der schon oben angeführten Sätze aus seiner ersten Abhandlung äußert er in seiner letzten Schrift: Christus „stand schließlich vor der Notwendigkeit, entweder seiner göttlichen Sendung und seiner Gehorsamspflicht nicht zu genügen, oder schmerzlichen, schmachvollen Tod zu erleiden. Der große Gottesgesandte trug kein Bedenken, sein unbedingt vollkommenes Unterwürfigsein unter Gottes gerechten, heiligen Willen auch durch Hingabe seines heiligsten Leibes und Blutes in einem schmerzlichen Tode als probehaltig zu erweisen" (24).

Die Aufgabe, die Pell dem Leiden und Sterben des Erlösers zuweist, nämlich eine graduelle Steigerung des genugtuenden Gehorsams zu bewirken, dürfte der Bedeutung des Leidenstodes nicht gerecht werden. Der Leidenstod gehört als inneres Moment, nicht nur als Symbol zum Erlösungsopfer als solchem, das als Erlösungsopfer mit Rücksicht auf seine eigentümlichen Voraussetzungen und Zwecke durch den blutigen Tod innerlich bereichert ist. Das blutige Sterben ist eben so sehr integrierendes Moment des Opfers Christi, wie der Verlust der Integrität, die Verderbnis des Fleisches, integrierendes Moment der Erbsünde, und der Mißbrauch der menschlichen Natur integrierendes Moment der Adamssünde ist. Wenn Renz zu einseitig das materielle Element der Destruierung der Menschennatur betont, so legt Pell zu einseitig Gewicht auf das formal-ethische Moment des Opfers bzw. des Erlösungstodes. Er betrachtet das Opfer zu wenig mit Rücksicht auf das Opferziel und faßt es zu ausschließlich

als Unterwerfung des Willens unter Gott als den absoluten sittlichen Verpflichtungsgrund, zu wenig als Hinstreben der ganzen Person und Natur des Menschen zu Gott als der Quelle des Lebens, als Läuterung durch Gottes verklärendes Feuer. Damit hängt es auch zusammen, daß Pell, wie wir früher darlegten, der Destruktion einen zu geringen Wert beimißt; sie hat nicht lediglich die Bedeutung: Gehorsam bis in den Tod; vielmehr: Das Opfer des sündigen Menschen fordert die Zerstörung des alten Menschen, des „corpus peccati". Selbst Christus mußte als Repräsentant der sündigen Menschheit, als Träger der „caro peccati" durch den freiwillig übernommenen blutigen Tod seine menschliche Natur zu jenem verklärten Werkzeug Gottes machen, als welches er erst das Gnadenhaupt in seiner Vollendung ist. „Qui mortem nostram moriendo destruxit et vitam nostram resurgendo reparavit."[1] Pell übersieht, wie es scheint, die wichtige Rolle, die Adams Fleisch und Blut als Übermittlern der erbsündigen Verderbtheit, und Fleisch und Blut Christi als Vermittlern der Gnade zukommt; er übersieht, daß nach dem auch für Christus, solange er im Stande der Niedrigkeit wandelt, geltenden Gesetz das Weizenkorn nur Frucht bringt, wenn es in die Erde fällt und stirbt, daß nur die am Kreuze destruierte hostia zur hostia salutaris, zur Opferspeise, zum Sakrament wird. „Corpus, quod tradetur, sanguis, qui effundetur"; der hingegebene Leib und das vergossene Blut sind die sakramentale Nahrung, nicht allerdings, weil sie vorerst durch die Schlachtung des Lammes in den Speisezustand versetzt werden mußten,[2] sondern weil sie erst durch die Opferschlachtung hindurch in jenen vollverklärten lebendigen Zustand gelangten, in dem sie aller Welt das Leben mitteilen sollen.

Es könnte den Anschein haben, als gäben wir mit dem zuletzt Gesagten unsere Auffassung, daß die Opfergabe zuletzt und wesentlich nicht eine äußere Gabe, auch nicht die „Hingabe" des Leibeslebens sei, sondern vielmehr die Selbsthingabe des Menschen, wenigstens zum Teil wieder auf. Doch dem ist nicht so: Wir haben als den allgemeinen Opferbegriff die Selbsthingabe nachzuweisen versucht, damit aber nicht geleugnet, sondern vielmehr behauptet, daß diese Selbsthingabe auch die leibliche Seite des Menschen in ihren Bereich ziehen könne, ja müsse.[5] Aber diese Einbeziehung der leiblichen Natur

---

[1] Missale Romanum, Praefatio de Resurrectione.

[2] Renz meint (a. a. O. II, 501 f.): „Das unblutige sacrificium setzt voraus, daß das Objekt, dessen Fleisch und Blut gegessen und getrunken werden soll, nicht gegenwärtig geschlachtet wird, sondern früher schon geschlachtet sein muß und bereits als formaler Nahrungsgegenstand existiert . . ." Allein nicht die Versetzung in den Speisezustand ist formell die Bedeutung der Opferschlachtung Christi — er bleibt ja nicht getötet entsprechend der getöteten natürlichen Speise —; sondern die Versetzung in den Zustand der Verklärung (sanctifico meipsum; clarifica Filium!) und darum der verklärten Speise, die Heraushebung aus dem pönalitätenbehafteten Zustand in den der vollen Glorie.

[5] Vgl. oben S. 45 ff.

in die Selbsthingabe gestaltet sich verschieden je nach dem verschiedenen Lebensstande des Opfernden. So auch bei Christus: dem Stande des viator, dem Christus passibilis, der im „Fleische der Sünde" wandelte, kam es zu, daß er durch seinen bitteren Tod „die Werke des Teufels zerstöre".[1] Der himmlische Christus — wie hier schon bemerkt sei —, dessen Leib nicht mehr durch die Straffolgen der Sünde beschwert, sondern willfährigstes Werkzeug der Glorie und der Gottschauung, der vollkommensten Gotteinigung ist, braucht diesen Leib, um ihn ebenbürtig in seine innere Opferhingabe eingehen zu lassen, nicht irgendwelcher noch so verfeinert vorgestellten Destruktion zu unterwerfen, weder im Himmel, noch im eucharistischen Opfer; „denn was er gestorben, ist er der Sünde gestorben ein für allemal; was er aber lebt, lebt er Gott."[2] Nicht Sterben, sondern Leben für Gott ist eben der tiefste Sinn des Opfers.

c) In welchem Sinne ist der äußere, destruierende Vorgang beim Kreuzesopfer Opfer**zeichen, Symbol?**

Die konkrete Ausgestaltung der Selbsthingabe Christi am Kreuze, die Einbeziehung seiner leiblichen Natur in die Selbsthingabe durch den blutigen Tod, ist nicht gleichbedeutend mit jener äußeren Manifestation des Opfers, die meistens, vorwiegend mit Rücksicht auf das alttestamentliche Opfer, als Opferzeichen oder Opfersymbol bezeichnet wird. Im Kreuzesopfer ist allerdings seine konkrete Gestaltung, der blutige Tod im Lichte der Aussprüche der Propheten und Christi selbst über die Bedeutung seines Todesleidens, im Lichte ferner der alttestamentlichen Opfertypen, zugleich die deutlichste Manifestation des inneren Selbstopfers Christi; aber sie ist durchaus kein Zeichen, kein Symbol im Sinne einer von dem bezeichneten inneren Opfer verschiedenen Realität, sondern lediglich als die erscheinende sichtbare Wirklichkeit des blutigen Opfers der ganzen Menschennatur Christi.[3] Anders verhält es sich, wie zur Klärung schon hier bemerkt sei, im eucharistischen Opfer: dort bedient sich der für uns unsichtbare himmlische Christus einer von seiner verklärten menschlichen Natur verschiedenen Realität, der Gestalten von Brot und Wein, um den inneren eucharistischen Opferakt darzustellen. Anders verhält es sich

---

[1] Rom. 8, 3; 1 Jo. 3, 8; vgl. oben S. 108.

[2] Rom. 6, 10. „ὃ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ· ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ."

[3] Als bloßes Zeichen könnte der blutige Tod Christi nur gelten, wenn dieser Tod nicht als integrierender Bestandteil zum Vollbestand des Sühnopfers in statu viatoris gehörte, sondern lediglich die Aufgabe hätte, die innere Hingabe des Erlösers „bis zum Verzicht auf Blut und Leben" anzuzeigen. Siehe dazu Pell a. a. O. 27.

auch bei den vorchristlichen alttestamentlichen Opfern, wo zugleich das zukünftige wahre Opfer des noch nicht erschienenen Erlösers und das Opferstreben des zu einem wahren Selbstopfer nicht fähigen Israeliten in einer symbolischen Tierschlachtung dargestellt wurden. Ein vom eigentlichen Opfer real verschiedenes Opfersymbol muß eben überall da, aber auch nur da, vorhanden sein, wo das wahre und einzige Opfer Christi überhaupt nicht, oder wenigstens nicht sichtbar vorhanden ist, also bei den typischen Opfern des Alten Bundes und bei dem unter den Gestalten von Brot und Wein verhüllten eucharistischen Opfer. Es ist daher nicht einzusehen, weshalb Dorsch[1] und Umberg[2] selbst für das Kreuzesopfer eine gewisse Symbolik fordern, ja meinen, daß „mit der Symbolisierung das Opfer steht oder fällt", daß „ein wahres und eigentliches Opfer ohne Symbolik erst erdacht werden muß". Ein Symbol dient zur Hinleitung der Aufmerksamkeit auf ein — wenigstens unter den gegenwärtigen Umständen — nicht sinnlich Erkennbares, damit es geistig erfaßt werde. Wofür wäre nun der blutige Tod Christi Symbol? Für seine innere „Anerkennung der göttlichen Oberhoheit und der menschlichen Abhängigkeit"?[3] Aber diese Beziehung zwischen „Symbol" und innerer Wirklichkeit würde man nicht einmal erkennen ohne den Kommentar der Propheten und Christi selber,[4] deren klare Aussprüche viel deutlicher sind, als die „Symbolik" des Kreuzestodes. Christi Kreuzigung sieht ohne diesen Verbalkommentar einem Justizmord viel ähnlicher, als den alttestamentlichen Opfersymbolen; haben ja doch auch die Juden in der Kreuzigung nichts weniger als ein Opfer gesehen, weil sie die Worte der Propheten mißverstanden und den Worten Christi nicht glaubten, und deshalb den Realkommentar der jüdischen Opfersymbole nicht zu dem Vorgang am Kreuze in Beziehung setzten.[5]

Dorsch beruft sich für seine Meinung von der „wesentlichen inneren Symbolik"[6] jedes Opfers auch auf den bekannten Satz Augustins: „Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum

[1] Der Opfercharakter der Eucharistie 99.
[2] Stimmen aus M.-Laach 1912 I, 184. [3] So Umberg a. a. O.
[4] Siehe etwa die Zusammenstellung bei Bartmann, Dogm.[3] 394 ff.
[5] Deshalb wäre auch der Tod Christi, wenn seine innere Selbsthingabe dabei gefehlt hätte, wohl nichts anderes gewesen, als ein Mord von seiten der Henker und passives Getötetwerden von seiten Christi, während ein ohne innere Opfergesinnung, aber äußerlich korrekt vollzogener alttestamentlicher Opferritus immerhin in gewissem Sinne Opfer heißen konnte, nämlich als Symbol und als Typus eines wahren Opfers.
[6] A. a. O. 99.

i. e. sacrum signum est."[1] Jedoch, wie schon oben (57 f.) gegen Dorsch dargelegt wurde, bedeutet der Satz im Zusammenhang der Ausführungen des hl. Augustinus nicht, daß ein sacrificium visibile als selbständige symbolische Handlung dem sacrificium invisibile parallel laufen müsse, sondern vielmehr: Die sichtbare Erscheinung des Opfers (sacrificium visibile) zeigt uns den unsichtbaren, wesenhaften, geistigen Kern (sacrificium invisibile, verum) an. Die sichtbare Erscheinung des Opfers kann allerdings an sich eine selbständige Realität sein (ein Symbol), ist dann aber sacrificium visibile oder Opfersymbol nur, sofern es formell als Zeichen des sacrificium invisibile dient; aber eine solche Symbolik braucht nicht vorzuliegen und liegt in der Tat nicht vor beim Kreuzesopfer, wo das sacrificium invisibile und visibile in der streng einheitlichen Handlung der von der ganzen geistig-leiblichen Menschheit Christi vollzogenen Selbsthingabe zusammengefaßt sind. Das Eigenartige des Symbolischen liegt gerade darin, daß es nicht seiner eigenen Realität wegen, sondern dessen wegen da ist, worauf es hindeutet, und das läßt sich in keiner Weise vom Kreuzestode Christi, wohl aber von den typischen Opfern des Alten Bundes und den Gestalten des eucharistischen Opfers sagen.

Es bedeutet daher keinen Fortschritt gegenüber dem früher von Pell eingenommenen Standpunkte, wenn er die angeblich für jedes Opfer geltende Forderung eines „Symbolisierens" folgenderweise im Kreuzesopfer verwirklicht findet: „Christi Leib und Blut, in Opfergabenform von ihm an Gott hingegeben, sind doch wahrhaftig ein sprechender Ausdruck, also ein „Symbol" seines inneren Hingegebenseins an des höchsten Gottes heiligen Willen" (Der Opfercharakter des Erlösungswerkes 13). Was ist es denn, das Jesu Leib und Blut beim Kreuzesopfer in „Opfergabenform" bringt, seinen blutigen Tod als Opfertod von einer bloßen geduldig ertragenen Hinrichtung wahrnehmbar unterscheidet? Es genügt nicht, mit Pell (ebd.) zu sagen: „Dadurch, daß Jesu heiliger Leib nach Art des Opferlammes zu Tode getroffen und verwundet ist und daß sein heiligstes Blut nach Art des ausgegossenen Opferblutes am Kreuze herabfließt, wurden Leib und Blut geeigenschaftet, Jesu Hingabe an Gottes Willen zu veranschaulichen." Christi Tod geschah eben nicht wie der herkömmliche Tod der Opfertiere, nicht nach einem „Ritus", nicht

[1] De civitate Dei X, 5.

an heiliger Stätte, nicht durch Opfergerät. Lediglich die Real- und Verbalprophetie des Alten Testamentes, sowie die Voraussagungen Christi selbst über die Opferbedeutung seines Todes lassen sein Sterben unter dem Gesichtspunkt des Opfers auffassen. Ein „Symbol" läßt sich nun einmal im Kreuzesopfer nicht aufzeigen, und Pells frühere Unterscheidung von essentia und nota sacrificii trifft viel eher den wahren Sachverhalt; sie ist wohl gleichbedeutend mit der Unterscheidung von sacrificium internum, invisibile und externum, visibile, innerem Opfer und dessen Manifestation. Manifestation (nota) und Symbol sind nicht dasselbe! Manifestation ist das Hervortreten einer und derselben Wirklichkeit in die äußere Wahrnehmbarkeit; so beim Kreuzesopfer. Symbolisierung ist das äußere Erkennbarmachen einer an sich nicht wahrnehmbaren Wirklichkeit durch eine zweite Wirklichkeit (typisches Opfer einer äußeren Gabe). Zutreffend sagt Pell in seiner früheren Schrift (20 f.): „Man fordert für den Opferbegriff, daß die innere Selbsthingabe an Gott auch äußerlich in Hingebungsform zum Ausdruck komme, und hier sehen wir: dieses letztere Kriterium tritt zur inneren Opfergesinnung nicht bloß dann hinzu, wenn die gehorsame Hingebung äußerlich symbolisch angedeutet, sondern auch, wenn sie äußerlich tatsächlich geübt wird." „Gerade das erscheint ja nach der Offenbarung als der spezifische Vorzug des Kreuzesopfers vor den Opferriten des Alten Bundes, daß in letzterem die gehorsame Selbstentäußerung und Hingebungswilligkeit an Gott bloß symbolisiert, im Kreuzesopfer aber tatsächlich geübt wurde." „Das Ritualopfer war ein Sichhingeben an Gott in Symbolen, das Kreuzesopfer eine Selbsthingabe im ‚Geiste und in der Wahrheit'."

d) Ergänzende Bemerkungen.

1. Ist die Selbsthingabe Christi Selbsthingabe einer **Person?**

Wir möchten unsere Auffassung des Opfers Christi gegen einige Einwendungen sicherstellen, die vielleicht vorgebracht werden könnten. Zunächst könnte man sagen: unser Opferbegriff, die Selbsthingabe, sei aufgebaut auf dem Begriff der geschöpflichen Person, der vernünftigen Hypostase, und könne daher auf Christus in seiner menschlichen Natur, die keine eigene Hypostase habe, nicht angewendet werden. Demgegenüber wäre zu bemerken, daß für unseren Begriff des Opfers die Person nicht als hypostatische Abschließung und Vollendung einer vernünftigen

Natur als Fürsichsein, sondern als selbstbewußtes und selbstmächtiges Prinzip des Handelns in Betracht kommt; ein solches Prinzip des Handelns ist aber auch die in die Hypostase des Logos aufgenommene Menschheit Christi, wenn auch nicht als principium quod, so doch als principium quo: daß die gottmenschlichen Handlungen Christi, insbesondere seine Opferhingabe, dem Logos als dem principium quod zuzuteilen sind, begründet ja gerade ihre wahrhaft mittlerische Bedeutung. Darum kann beispielsweise Augustinus von dem Opfer der menschlichen Natur Christi mit Recht in den Ausdrücken der Selbsthingabe reden: „se ipsum obtulit in passione pro nobis . . . secundum formam servi. Hanc enim obtulit, in hac oblatus est; quia secundum hanc mediator est, in hac sacerdos, in hac sacrificium est."[1]

2. Sind nicht nach der Hl. Schrift und der Tradition Leib und Blut Christi das „dingliche" Objekt seines Opfers?

Von größerem Belang ist die Frage: Steht die Auffassung des Kreuzesopfers, die als sein Wesen die Selbsthingabe Christi bezeichnet, nicht im Widerspruch mit der Hl. Schrift, die doch deutlich den Leib und vor allem das Blut Christi als die Opfergabe, als das Objekt des Opferaktes nennt? „Siehe, ich komme, o Gott, daß ich deinen Willen tue . . . In diesem Willen sind wir ein für allemal durch das Opfer des Leibes Jesu Christi geheiligt."[2] Dazu kommen alle jene Stellen, die zwar nicht gerade den Leib oder das Blut Christi mit dem formellen Ausdruck „Opfer" benennen, die aber das Blut oder Leben Christi als Lösepreis für unsere Erlösung bezeichnen,[3] sowie jene, die Christi Blut oder Leib als Sühne-[4] oder als Heiligungsmittel[5] bezeichnen. Muß also nicht formell und

[1] De civ. Dei X, 6.

[2] Hebr. 10, 9—10 „. . . . ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χρ. ἐφάπαξ."

[3] Matth. 20, 28: „. . . . δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν" vgl. Marc. 10, 45. Act. Ap. 20, 28: „. . . . τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου." Ephes. 1, 7: „Ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ." 1 Petr. 1, 18—19: „. . . . ἐλυτρώθητε . . . τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ" vgl. auch Apoc. 5, 9 u. a.

[4] Rom. 3, 25: „Ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι." Col. 1, 22: „Νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου." Hebr. 9, 12: „. . . . διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια, αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος." vgl. ibid. 12, 24. 1 Io. 1, 7: „. . . καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χρ. τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας."

[5] Rom. 5, 9: „. . . . δικαιωθέντες ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ." Hebr. 13, 12:

wesentlich Christi Blut (Leib und Blut) seine Opfergabe sein, zumal im Begriff des Lösepreises ja deutlich jener des Gebens enthalten ist? Zweifellos ist auch kein Gedanke dem gläubigen Christen geläufiger als dieser: Christus hat mich durch das Opfer seines Leibes und Blutes erlöst; und es erübrigt sich, die Zeugen dafür durch alle Jahrhunderte christlichen Glaubens aufzurufen.

Wird unsere Auffassung des Kreuzesopfers dadurch erschüttert? Gewiß nicht. Zunächst ist gerade an den Stellen der Hl. Schrift, wo das Opfer am unmittelbarsten als ein Geben bezeichnet wird, das Objekt dieses Gebens reflexiv (ἑαυτόν, semetipsum) oder gleichbedeutend ausgedrückt.[1] Nichts spricht dagegen, aber alles dafür, diese Stellen als formelle Bezeichnungen der Selbsthingabe aufzufassen, dergestalt, daß Christus in demselben Umfange hostia, wie sacerdos ist, jedes natürlich in verschiedener Bezeichnung. Auch die kirchlichen Lehrentscheidungen gebrauchen jene reflexive Ausdrucksweise,[2] und zwar in auffälligem Gegensatze zu der Ausdrucksweise bei der Lehre über das eucharistische Opfer, wo als Opferobjekt „corpus et sanguis" genannt werden, eine Verschiedenheit im Ausdruck, von der später noch die Rede sein soll. Wir glauben daher, daß jene Ausdrucksweisen der Hl. Schrift, die eine Aussonderung von Leib und Blut als Gabe des Kreuzesopfers Christi zu begünstigen scheinen, als Synekdoche, als Hervorhebung eines besonders in die Augen fallenden Teilmomentes zu betrachten sind.[3] Es entspricht das ganz der konkreten, populär-anschaulichen Darstellungsart der Hl. Schrift, die aus dem Gesamtinhalt des

„Διὸ καὶ Ιησοῦς, ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἔξω τῆς πύλης ἔπαθεν." Vgl. auch Hebr. 10, 29; Apoc. 5, 9; 7, 14; 22, 14.

[1] Gal. 1, 3—4: „. . . Ιησοῦ Χρ., τοῦ δόντος ἑαυτὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν . . ." Eph. 5, 2: „. . . . παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν." 1 Tim. 2, 6: „. . . Χριστὸς Ιησοῦς ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων." Tit. 2, 14: „. . . . Ιησοῦ Χρ. ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς."

[2] Concil. Ephes. III. Can. 10 (Denzinger 122 [82]); Concil. Trid. Sess. XXII, cap. 1—2 (Denz. 938 f. [816 f.]).

[3] Lehrreich ist in dieser Hinsicht Hebr. 9, 12—14: „Οὐδὲ δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων, διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος, εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια . . . εἰ γὰρ τὸ αἷμα τράγων . . , ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα, πόσῳ μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ, καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν . . ." Vgl. ferner Ephes. 5, 2: (ἑαυτὸν . . . προσφορὰν καὶ θυσίαν) mit Hebr. 10, 10 (προσφορὰ τοῦ σώματος), 1 Tim. 2, 6 (δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον) mit allen Stellen, wo das Blut als Lösepreis genannt wird. — Brinktrine, Der Meßopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten, Freiburg 1918 24, betont in einem anderen Zusammenhange, es sei „nicht einzusehen, daß der Unterschied zwischen δοῦναι ἑαυτόν und δοῦναι τὸ σῶμα ein so großer sei, besonders wenn man bedenkt, daß in den semitischen Sprachen das Reflexivpronomen durch ein Substantiv wiedergegeben wird".

im Stande der Niedrigkeit dargebrachten Opfers Christi die konkrete Darbringungsweise des blutigen Erlösungsopfers hervorhebt, und schon mit Rücksicht auf die Pädagogik des alttestamentlichen Opferkultes die Opfersprache des Alten Bundes möglichst beibehält, ohne jedoch das Neue, das wirkliche Selbstopfer durch die Sprachformeln der alten, abrogierten, zeichenhaften Tieropferschlachtung überwuchern zu lassen. Gerade wie in dem Bericht der Hl. Schrift über die Sünde der Stammeltern das sekundäre, integrierende, aber anschaulichere Moment des Genusses der verbotenen Frucht mehr hervorgehoben wird, als das primäre, wesentliche Element des inneren Ungehorsams gegen Gott, ebenso tritt in den Äußerungen des Neuen Testamentes über das Opfer Christi vielfach — nicht immer — das anschaulichere Moment des blutigen Todes bzw. der „Hingabe" des Leibes oder Blutes in den Vordergrund gegenüber der inneren Selbsthingabe Christi, die nur einem angestrengteren Denken sich offenbart. Sehr treffend bemerkt B. Funke:[1] „Analog der individuellen Erkenntnisentwickelung im einzelnen Menschen geht auch das gesamtmenschliche Erkennen zuerst auf das mehr Äußere, um später zu der inneren Einsicht weiter vorzudringen. Das Konkrete, Historische, der Phantasie Stoff Bietende ist naturgemäß das erste Objekt der wissenschaftlichen Untersuchung, die dann erst später fortschreitet zum Abstrakten, rein Begrifflichen . . . Die Offenbarung hatte in Anlehnung an die Natur und die Bedürfnisse des menschlichen Geistes Sünde und Genugtuung nicht in dogmatisch-doktrinärer, abstrakt-begrifflicher Weise proponiert, sie hatte vielmehr beide als historische Fakta in der anschaulichen Entwicklung konkret dargestellt. Ohne das Wesen und den inneren Charakter der Sünde und Genugtuung zu verdunkeln, ohne zu negieren, daß die erste, wesentlichste und fundamentale Wirkung beider die Alteration des Verhältnisses des Menschen zu Gott sei, hatte sie gerade die sekundäre Wirkung . . . im höchsten Grade anschaulich geschildert . . ." Überhaupt treffen die Ausführungen Funkes an d. St. mit geringfügigen entsprechenden Änderungen auch auf unsere Frage zu und bestätigen unsere Auffassung, daß jene angeführten Stellen der Hl. Schrift, die Leib und Blut Christi direkt oder indirekt als seine Opfergabe nennen, diese Opfergaben nicht auf Leib und

[1] B. Funke, Satisfaktionstheorie des hl. Anselm[1] v. Canterbury (Kirchengeschichtl. Studien, herausg. von Knöpfler, Schrörs u. Sdralek), Münster 1903, 63.

Blut exklusiv einschränken, sondern positiv in anschaulicher Synekdoche Leib und Blut als Teilobjekt aus dem Ganzen der Opfergabe, die eben die ganze Menschheit Christi umfaßt, herausheben.

Christus ist in seinem Opfer in genau demselben Umfange hostia und sacerdos, also sein Opfer Selbsthingabe im strengsten Sinne. Darin liegt eingeschlossen, daß für Christi Opfer die ontologische, dingliche Würde seiner hl. Menschheit nur mittelbar als Grundlage der subjektiven ethischen Würde seiner Selbsthingabe, der Opfertat, nicht unmittelbar und formell als objektive, dingliche Würde der Opfergabe in Betracht kommt, weil in der Selbsthingabe die Opfergabe nicht als reell verschiedenes Objekt dem Opfersubjekt und seiner Opferhandlung gegenübersteht. Wenn daher Bartmann[1] sagt: „Sein (Christi) Opfer hat einen Doppelcharakter, es ist dingliche Leistung, vor allem aber sittliche Tat. Es ist äußere Gabe, vor allem aber innere Gesinnung. Christus opfert sein Fleisch und Blut, vor allem aber seinen Willen," so glauben wir dagegen betonen zu müssen: Das Opfer Christi ist ausschließlich sittliche Tat; denn das Opfer ist Gabe an Gott, und eine Gabe an Gott ist nur denkbar im Sinne ethischer Selbsthingabe. Christi Opfer ist nicht eine aus Gehorsam geleistete dingliche Gabe, sondern Hingabe im Gehorsam als Gabe, allerdings eine Hingabe, die als Gehorsam, Hinstreben der ganzen menschlichen Natur auch in die ontologische, dingliche Sphäre hinübergreift, nicht aber, weil diese Natur sie zum reell verschiedenen Objekt, sondern weil sie als Ganzes Prinzip der Selbsthingabe wird.[2] Die „sittliche Tat", das „Opfer des Willens" sind im vollkommenen Opfer Christi nicht ein Moment, auch nicht ein überragendes Moment, neben der „dinglichen Leistung", sondern die „sittliche Tat" ist das Opfer schlechthin, weil Gott gegenüber keine andere „Leistung" denkbar ist.[3] Deshalb findet auch der hl. Paulus den kürzesten Ausdruck für die sühnende, genugtuende Leistung Christi gegenüber der zu sühnenden Sünde im Gehorsam. „Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen zu Sündern gemacht wurden

[1] Dogmatik[3] 401; ähnlich z. B. auch Pohle, Dogmatik 2[2], 218.

[2] Vgl. oben S. 45.

[3] So erklärt sich auch, wie Christi Opfer einerseits unter den Gesichtspunkt des Gehorsamsaktes (Hebr. X, 7. 9), anderseits unter den der Gabendarbringung gebracht wird, ohne daß diese Gesichtspunkte sich ausschlössen, wie F. Wieland meint (Opferbegriff 24).

die vielen, werden auch durch den Gehorsam des einen zu Gerechten gemacht werden die vielen."[1] Die alles überragende ontologische Würde und Heiligkeit der mit der Gottheit gesalbten Menschheit Christi soll nicht unterschätzt und nicht verkannt werden, daß die subjektive Heiligkeit der sittlichen Opfertat Christi in der objektiven Heiligkeit seiner in der Inkarnation ontologisch über alles geheiligten menschlichen Natur wurzelt; aber das Opfer ist nun einmal ethischer Akt im reinsten Sinne, und seine Würde und Heiligkeit beruht daher, was das nächste formale Prinzip anbetrifft, auf dem heiligen Willen und nicht auf der ontologischen Heiligkeit des wie immer gedachten Opferobjektes. Die ontologische Heiligkeit der Menschheit Christi — sein Fleisch und Blut — kommt in ihrer Eigenart zur Geltung für die Gottesgabe der Sakramente, nämlich die „vivificatrix caro"[2] Christi als werkzeugliche Ursache der passiven Heiligung des Menschen, nicht aber für das Opfer, die Gabe des Menschen an Gott, das aktive heilige Verhalten des Menschen Gott gegenüber.

Sobald Leib und Blut von der Seele und damit vom freien Willen, der formalen Ursache ethischer Akte, getrennt sind, — mögen sie auch noch mit dem Logos hypostatisch verbunden und dadurch ontologisch heilig sein — haben sie in keiner Weise mehr ethischen Charakter und können darum auch nicht mehr Gabe an Gott sein, die nur als ethische Selbsthingabe denkbar ist; nur als Teile des ganzen geistig-leiblichen principium agendi können Leib und Blut Subjekt und Objekt der Selbsthingabe sein. Daher ist die Vorstellung, daß gerade durch die Trennung des Leibes und Blutes voneinander und durch die Trennung beider von der Seele, also durch das, was meist als „Hingabe des Lebens"[3] bezeichnet wird, die Selbsthingabe bewirkt würde, ganz unvollziehbar. So meint Scheeben:[4] „In der realen Entäußerung des animalischen Lebens und der Substanz der Menschheit Christi durch freiwillige Trennung des Leibes und des Blutes von der Seele tritt die Selbsthingabe in der Form auf, daß der Akt der Hingebung eine von seinem nächsten Prinzip reell verschiedene Gabe besitzt, woran er eine reale Veränderung bewirkt, und die er dadurch zur Ehre Gottes

[1] Rom. 5, 19; vgl. auch Hebr. 10, 5—10.
[2] Concilium Ephes. III, can. 11 (Denz. 123 [83]).
[3] Vgl. auch oben S. 45. [4] Dogmatik 3, 211.

verwendet; mithin wird sie durch die objektive Erhabenheit der entäußerten und verwendeten Gabe, welche namentlich in der wesenhaften Heiligkeit derselben besteht, abermals in besonderer Weise spezifiziert." Gleich darauf heißt es dann, daß das alles „nur relativ selbständige Gründe sind, weil ihre wesentliche Kraft darauf beruht, daß sie besondere Formen der Selbsthingabe Christi sind."[1] Vorher[2] ist die Selbsthingabe als maßgebend für den Wert der Handlungen Christi hingestellt und betont, daß „die Verehrung Gottes (also auch das Opfer, d. Vf.) wesentlich stets eine reflexive Handlung" ist. Aber, so möchten wir fragen, ist denn das, was Scheeben in den erstangeführten Sätzen schildert, wirklich Selbsthingabe zu nennen? In demselben Augenblicke, wo Leib und Blut durch Trennung vom opfernden Willen als „reell verschiedene Gabe" hingestellt werden, entfällt doch die Selbsthingabe. Auch Scheeben hält an dem Kanon der Schule fest, das Opfer sei eine äußere, d. h. vom Geber reell verschiedene Gabe, wie er es deutlich in seinen „Mysterien"[3] betont: „Im engeren Sinne versteht man aber unter Opfer einen ganz besonderen Akt des Kultus und der Hingabe an Gott. Das erste Merkmal dieses Opfers besteht darin, daß zwischen dem Opfernden und seiner Gabe ein realer Unterschied stattfindet . . ."; und gerade das Festhalten an diesem Kanon hindert Scheeben, auf dem von ihm an vielen Stellen beschrittenen Wege zur konsequenten Durchführung des Begriffes der Selbsthingabe zu gelangen. Der Begriff der Selbsthingabe kann nur ganz konsequent, oder er kann überhaupt nicht festgehalten werden. B. Funke[4] betont scharf, wie in der Theorie von der Genugtuung Christi Anselmus gegenüber seinen Vorgängern von einem physischen δῶρον ἀντάξιον zu einem ethisch-rechtlichen δῶρον ἀντάξιον, und wie wiederum Thomas von dem durch Anselmus als Sache gefaßten δῶρον zu dem als ethische Tat gefaßten δῶρον fortgeschritten sei; und wir sind überzeugt, daß man nur dann, wenn man diese Errungenschaften in der Lehre von der Genugtuung festhält und zu voller Konsequenz bringt, zu klaren Anschauungen über die konkrete Form der Genugtuung, das Opfer Christi, gelangt. Das zwingt durchaus nicht dazu, das ontologisch-dynamische Element, die physische

[1] Ebd. 212. [2] Ebd. 209.
[3] Die Mysterien des Christentums, 2. Aufl. 387.
[4] A. a. O. 88.

Heiligkeit der menschlichen Natur Christi, gegenüber dem ethisch-rechtlichen Element, der subjektiven moralisch heiligen Tat Christi, zu vernachlässigen, wohl aber, ihm seine rechte Stelle anzuweisen in der sakramentalen, ontologisch gnadenhaften Seite des Opfers Christi, dem Opferziel, das im folgenden näher erörtert werden soll.

II. Das Kreuzesopfer seinem Ziele oder seiner sakramentalen Seite nach betrachtet.

Es ist schon bei der allgemeinen Erörterung des Opfers dargelegt worden, wie sich im Opfer, in der Hingabe des Selbst an Gott, der letzte latreutische Zweck mit dem sakramentalen Zwecke der Begnadigung und Verklärung des eigenen Seins durch Gott verbindet. Es ist ferner betont worden, wie das letzte Ziel des Opfers, die Anbetung Gottes, am besten durch die Selbsthingabe des Menschen an Gott zu eigener Verklärung durch Gott, als dem Mittelzweck des Opfers, erreicht wird, weil es so am meisten Gottes Wesen entspricht, der als Schöpfer zwar Herr des Todes, aber zunächst und vor allem Quelle des Lebens ist, und dem daher nicht durch Vernichtung und Lebensverneinung, sondern durch Widerstrahlen der göttlichen Herrlichkeit im Geschöpfe, insbesondere durch die Teilnahme des vernünftigen Geschöpfes am göttlichen Leben in Gnade und Glorie, bedingt durch völlige Hingabe des ganzen Menschen an Gott, das primäre und sekundäre Ziel der Schöpfung, die höchste und angemessenste Anbetung geleistet wird. Sittlichkeit und Seligkeit, Opfer und Sakrament sind aufs innigste verbunden; ist diese unsere Auffassung richtig, so muß sie ihre Bestätigung finden im Opfer Christi.

a) Auch beim Kreuzesopfer ist die Verherrlichung des Vaters Endzweck, Christi eigene Verklärung nächster Mittelzweck.

Es ist Schriftlehre und Erblehre: Durch das Kreuzesopfer hat Christus sich die letzte Vollendung seiner menschlichen Natur verdient, die Verklärung seines Leibes und damit auch seiner Seele, die seinen Leib beseelt, durch ihn tätig ist und deshalb auch an seinen Schicksalen teilnimmt.[1] Hier handelt es sich aber

[1] Die Nachweise vgl. z. B. bei Bartmann, Dogmatik[3] 414.

um die weitere Frage: Hat Christus diese seine Vollendung angestrebt lediglich als Lohn für sich selber, als Lohn, der an sich außerhalb des Opfers steht und nur juridisch, nach Art des Verdienstes, mit dem Opfer verbunden ist, oder hat er seine Verklärung auch und hauptsächlich unter dem formellen Gesichtspunkte des letzten Opferzweckes angestrebt, als Mittelzweck zur vollkommenen Verwirklichung des letzten Opferzweckes der Verherrlichung Gottes? Die Hl. Schrift beantwortet diese Frage durchaus in letzterem Sinne. Christus selbst sagt in dem erhabenen Gebete, mit dem er sein Opfer einleitet: „Vater, die Stunde ist da, verherrliche deinen Sohn, **damit** dein Sohn dich verherrliche.[1] Deutlicher kann die Verherrlichung des Vaters als Endzweck und die eigene Verklärung als Mittelzweck des Opfers Christi wohl nicht ausgesprochen werden. Die Anbetung Gottes ist eben um so vollkommener, je vollkommener das Subjekt ist, von dem die Anbetung, die λατρεία, ausgeht; und da Christus als viator, im Stande der Niedrigkeit, noch nicht allseitig vollendet war, so konnte er sich als viator auch nicht als das vollkommenste Opfer Gott hingeben, sondern erst dann, wenn die leibliche Seite seiner Menschennatur, die das Subjekt, Christus als Priester, und das Objekt, Christus als Opfergabe, des Opfers Christi mitbildet, verklärt und vollendet war. Das im Stande der Erniedrigung dargebrachte Kreuzesopfer des Gottmenschen war wohl das denkbar vollkommenste und verdienstvollste Sühnopfer — als sühnende Genugtuung, als actus contrarius der Adamssünde setzte das Opfer Christi eben notwendig den Stand der Erniedrigung voraus[2] — aber diese Form des Opfers Christi war noch nicht das denkbar vollkommenste latreutische Opfer; diese höchste Form des Opfers erreichte erst das Selbstopfer des erhöhten und verklärten Christus, des gottmenschlichen comprehensor, in dessen dem Tode preisgegebenen Leibe der Sündentod vom Siege verschlungen war, so daß dieser Leib zum vollkommensten Werkzeug oder vielmehr Teilprinzip der latreutischen Selbst-

[1] Joh. 17, 1: „Πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα (!) ὁ υἱός σου δοξάσῃ σέ."

[2] Zwar ist auch das Opfer Christi im Stande der Verklärung, das eucharistische Opfer, ein wahres Sühnopfer, was unserer Behauptung zu widersprechen scheint. Es wird später gezeigt werden, wie gerade die spezifische (für den zu erlösenden Einzelmenschen aktuelle) Sühnewirkung des eucharistischen Opfers den verklärten Christus voraussetzt, während die spezifische (für den Einzelmenschen virtuelle) Sühnewirkung des Kreuzesopfers den erniedrigten Christus voraussetzt.

hingabe wurde. Deshalb konnte auch Christus die nächste Zweckbestimmung seines Opfers in den Ausdruck zusammenfassen: „ἁγιάζω ἐμαυτόν".[1] Er will ganz heilig und verklärt, auch von den Straffolgen der Sünde befreit werden, damit er im allseitig vollkommenen Verherrlichungsopfer an Gott sich hingeben könne. „Pater clarifica filium tuum, ut filius tuus clarificet te."

b) Wie der Opferakt Christi, so ist auch sein Opferziel, die Verklärung, repräsentativ, vikariierend, zur Mitteilung an die Menschen bestimmt.

Die volle Bedeutung der Wahrheit, daß Christus in der schmachvollen Erniedrigung des Kreuzes seine eigene Verklärung erstrebte, wird klar, wenn er auch in dieser Hinsicht als Repräsentant der sündigen Menschheit ins Auge gefaßt wird. Denn es leuchtet ein, daß Christus nicht als Gottmensch schlechthin, sondern gerade als Erlöser den Weg durch den Tod zur Auferstehung, von der Erniedrigung zur Verherrlichung durchlaufen mußte; sollte er ja die in ihm repräsentierte sündige Menschheit, die in ihrem Stammvater zu Sündern, d. h. von ihrer Opferaufgabe abgefallen und zu ihrer Lösung unfähig geworden war, wieder zu Heiligen und Gerechten, d. h. zu wahren Opferern machen. Der Vorgang der Verklärung und Vollendung, die „τελείωσις", der Christus aus der Niedrigkeit des Fleisches der Sünde durch den blutigen Opfertod zum Ziele der Verherrlichung führte, soll auf die ihm geheimnisvoll eingegliederte Menschheit hinüberwirken; auch sie soll, wie der hl. Paulus lehrt,[2] in Christus eingepflanzt, den Weg vom Sündenelend durch die Ertötung des Unheiligen in ihrer Natur zur Auferstehung der Rechtfertigung und Vollendung durchlaufen. Also nicht nur für sich, sondern vor allem weil er das Prinzip, die mitteilende Ursache der Vollendung seiner Brüder werden wollte, erstrebte Christus durch sein Todesopfer seine eigene Vollendung. „Für sie heilige ich mich, damit auch sie geheiligt werden in Wahrheit."[3] „Er lernte, obwohl er (Gottes) Sohn war, Gehorsam

[1] Io. 17, 19.

[2] Rom. cap. 5 u. 6, die man hier fast ausschreiben müßte.

[3] Joh. 17, 19. Keppler, Unseres Herrn Trost 273 meint, das „ἁγιάζω ἐμαυτόν" sei nur in der Hingabe Jesu in den Tod zu verstehen, nicht aber von der Erhebung in die Gottesglorie, die er ja sich nicht selbst verleihe, sondern vom Vater erflehe. Die Erhebung in die Glorie ist gewiß keine Tätigkeit Christi an sich selber, doch kann das „ἁγιάζω ἐμαυτόν" sehr wohl von der Selbsthingabe, in den Opfertod mit dem Ziele der Verherrlichung gefaßt werden und muß es wegen des gleichen Ausdrucks im Nachsatze „ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι",

durch das, was er litt, und vollendet wurde er allen, die ihm gehorchen, Ursache des ewigen Heiles, von Gott Hoherpriester nach der Ordnung des Melchisedech genannt."[1] „Denn es geziemte ihm, um dessentwillen alles und durch den alles, daß er, der viele Söhne zur Herrlichkeit führte, den Urheber ihres Heiles durch Leiden vollendete. Sind doch, der da heiligt und die geheiligt werden, insgesamt aus einem, weswegen er sich nicht schämt, sie Brüder zu heißen . . ."[2]

Ebenso, wie für Christus seine Verklärung durch Todesopfer Mittelzweck zum Endzweck der Verherrlichung Gottes ist, so stellt er auch die von ihm auf seine Glieder überströmende Heiligung und Gottverähnlichung unter den Endzweck der Ehre Gottes. Nachdem der Heiland sich im Gleichnis vom Weinstock als die wahre Quelle des übernatürlichen Lebens bezeichnet hat, sagt er: „Dadurch ist mein Vater verherrlicht, daß ihr viele Frucht bringt."[3] Und der hl. Paulus sagt, daß die, welche „in Christus unter ein Haupt gefaßt" und begnadigt sind, „zum Lobe seiner (Gottes) Herrlichkeit" gereichen sollen.[4] Estius[5] erklärt den Ausdruck des Apostels ganz in unserem Sinne: „. . . ut ipse in nobis laudetur et glorificetur, tanquam in opere suo, in quo insigniter reluceat eius bonitas et sapientia." Selbstverständlich soll diese Verherrlichung Gottes durch die begnadigte Menschheit keine bloß materielle sein, sondern zur formellen λατρεία werden; wir sollen nicht bloß passiv, sondern aktiv Glieder des Hauptes Christus sein, sollen nicht nur sakramental das Leben durch Christus von Gott uns zufließen lassen, sondern es auch sakrifiziell, als Opfergabe, zum Lobe Gottes wieder emporsenden in der Selbsthingabe durch den Hohenpriester Christus. Sowohl Christi eigene Verklärung, als auch die Heiligung und

---

der wohl vom Verklärungsziele, kaum aber von der Selbsthingabe in den Tod verstanden werden kann.

[1] Hebr. 5, 8—10: Καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν, καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ." Auch Scheeben (Dogmatik 3, 316) faßt die Stelle so, „daß Christus durch die in seinem Selbstopfer liegende Vollendung seiner selbst zur Ursache des Heiles geworden sei".

[2] Hebr. 2, 10—11: „Ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα, τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι. Ὅ τε γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες· δι' ἣν αἰτίαν οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν."

[3] Io. 15, 1—8: „Ἐν τούτῳ ἐδοξάσθη ὁ πατήρ μου, ἵνα καρπὸν πολὺν φέρητε."

[4] Ephes. 1, 10—14: „Εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ."

[5] Z. d. St.

Verklärung seiner Glieder sind also nicht lediglich der äußere Lohn für seine Opfergabe, sondern der zum Opfer Christi gehörige Mittelzweck zum letzten Zwecke der Ehre Gottes. Das Opfer Christi ist somit die nicht bloß individuelle, sondern die ganze Kreatur zusammenfassende Verwirklichung des doppelten Zieles der Schöpfung, der Verherrlichung Gottes durch die Schöpfung, und der Beseligung der Schöpfung im Abglanze der Herrlichkeit und im Lobe Gottes.[1]

c) Die abweichende Meinung von Dorsch.

Nach Franz Wieland[2] sind „sowohl das ‚Darbringen Christi seiner selbst als Gabe', als auch das Annehmen" dieser Gabe seitens Gottes lediglich bildliche Ausdrücke für das im Tode vollzogene Sichanbieten Christi zur Verklärung und die auf Grund dieses Todes von Gott bewirkte Verklärung der Menschennatur Christi. Während wir im Gegensatze zu Wieland im Opfer eine in voller Wirklichkeit gegebene und angenommene Gabe erblicken, finden wir uns mit Wieland so weit in Übereinstimmung, als er in der Verklärung das Opferziel Christi erblickt. Dorsch hingegen will von einem „Sichdarbieten Christi zur Verklärung" nichts wissen. Gegen Wielands Darlegungen wendet er sich in folgender Weise[3]: „Aus dem ‚Darbieten oder Sterben seiner selbst (!) zur Anerkennung der göttlichen Majestät' ist richtig ‚ein Darbieten Christi zur eigenen Verklärung und Verherrlichung' geworden. Diese Art aber von ‚Anbieten' und ‚Annehmen' ist so wenig das Bild von einer Oblation, daß sie vielmehr das lauterste Gegenteil darstellt: ein Nehmen und Empfangen. Daß dann Schrift und Tradition fort und fort vom Tode Christi als einer ‚oblatio' und freiwilligen ‚exinanitio' sprechen und darunter eine Transfiguration und Verklärung verstanden, von Christus aber in diesem Sinne als von einer ‚hostia' gesprochen hätten: das ist schlechterdings ausgeschlossen." Dieser Einspruch hätte Berechtigung, wenn wirklich „eine Transfiguration und Verklärung" an die Stelle der exinanitio oder der Gabe („oblatio") gesetzt würde; aber auch Wieland spricht von einem „Darbieten zur Verklärung", mag er auch eine eigentliche Gabe im Kreuzesopfer Christi nicht anerkennen. Die

[1] Von Interesse dürfte in diesem Zusammenhang die Erinnerung sein, daß in der indischen monistischen Opferspekulation dem Opfer geradezu weltschaffende und welterhaltende Bedeutung zugesprochen wird (vgl. Dahlmann S. I., Der Idealismus der indischen Religionsphilosophie im Zeitalter der Opfermystik 71 ff.). Das theistische und christliche Opfer ist gewiß erst auf der Grundlage der Schöpfungstatsache denkbar; aber es hat etwas Schöpferisches, indem es ethisch die Welt ihrem Idealzustand zuführt, und etwas Erhaltendes, indem es immer von neuem den sakramentalen Gnadenzustrom auslöst. Gerade, weil es in gewissem Sinne etwas Schöpferisches ist, kann das Opfer Gott gegenüber wirklich in demselben Sinne als Leistung, als „Gabe" auftreten.

[2] Der vorirenäische Opferbegriff 195.

[3] Zeitschrift für kathol. Theologie 1910 329.

Verklärung ist eben nicht das formelle Wesen des Opfers, das in der Selbsthingabe besteht; aber sie ist das Opferziel, und zwar ein Ziel, das in innerstem Zusammenhang mit dem Opfer steht, das aber auch ebendeshalb selbst auf das Wesen der Opferhingabe mitbestimmend einwirkt. Jedoch bleibt das Opfer seinem Wesen nach Gabe; daran ändert sein sakramentales Ziel, dem Menschen Leben von Gott zuzuführen, nichts; das Verklärungsziel beläßt im besonderen auch dem Kreuzesopfer den Charakter der Entsagung und des Leidens, und es harmoniert also durchaus mit der Gepflogenheit von „Schrift und Tradition", den am Kreuze sich Opfernden mit Rücksicht auf die alttestamentlichen Vorbilder als „hostia" zu benennen. Die Hl. Schrift betont sogar sehr deutlich, daß Christus gerade durch seinen Tod zur „salutaris hostia" wird, wofür außer den oben schon gebrachten noch einige Belege angeführt seien: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, so bleibt es allein, wenn es aber stirbt, so bringt es viele Frucht."[1] „Auch Christus ist einmal gestorben für unsere Sünden, ein Gerechter für Ungerechte, um uns zu Gott hinzubringen, zwar getötet dem Fleische nach, aber lebendig gemacht dem Geiste nach."[2] Beachtenswert ist auch, daß Christus seinen Opfertod unter dem Bilde der Taufe,[3] also der Wiedergeburt zu einem neuen Leben,[4] voraussagt. Der Gedanke der Verklärung als Opferziel liegt wohl auch der Stelle Hebr. 10, 19—22 zugrunde: „Weil wir also, o Brüder, das Vertrauen haben, in das Heiligtum durch das Blut Christi einzugehen, wohin er uns einen neuen und lebendigen Weg durch den Vorhang, das ist sein Fleisch, bereitet hat, und einen großen Priester über das Haus Gottes haben, so laßt uns hinzutreten . . ."[5] Die Deutung Schäfers, das „διὰ τοῦ καταπετάσματος . . ." sei nicht im Sinne einer vermittelnden Ursache, sondern nur von einem Zerreißen des Vorhanges, d. h. der Menschheit Christi im Tode aufzufassen, und die Fortdauer dieses Zerreißens (in der hypothetischen eucharistischen mactatio mystica) bilde für uns den Weg „durch" das Fleisch Christi ins Allerheiligste, scheint uns etwas einseitig und gezwungen zu sein und nicht allen Beziehungen der Stelle gerecht zu werden. Der Sinn dürfte vielmehr sein: Der durch den blutigen Opfertod zur Verklärung gelangte Christus ist für uns der neubereitete[6] und lebendige Weg zum Himmel geworden. Den Weg zum Himmel verschließend, wie der Tempelvorhang das Allerheiligste, war das Fleisch Christi, solange es noch die „caro peccati" des repräsentierenden Hauptes der sündigen Menschheit und noch nicht durch das Sühnopfer zur Verklärung gelangt war; aber den Weg zum Himmel öffnend, das Heil vermittelnd ist das durch den Sühnetod hindurchgegangene verklärte Fleisch des

[1] Joh. 12, 24. [2] 1 Petr. 3, 18.
[3] Mark. 10, 38. [4] Joh. 3, 6.
[5] "Ἔχοντες οὖν, ἀδελφοί, παρρησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ ἱερέα μέγαν ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ, προσερχώμεθα . . ."
[6] πρόσφατος eigentlich = frisch geschlachtet; der Weg ist lebendig (ζῶσα), weil Christus durch die Opferschlachtung hindurch zum verklärten Leben einging.

Erstandenen; nur dieses, nicht das im Tode „zerrissene" Fleisch kann mit Nachdruck ein „lebendiger" Weg genannt werden. Das gewählte Bild des Weges, der aus der Himmelsferne durch den (zerrissenen) Vorhang in den Himmel führt, aber ein lebendiger Weg dauernd bleibt, also nicht lediglich auf den blutigen Tod gedeutet werden kann, kennzeichnet deutlich den Opfertod Christi als Durchgangspunkt zum Zielpunkt der heilsvermittelnden Verklärung. „Dahingegeben wurde er um unserer Sünden willen und auferstanden ist er um unserer Rechtfertigung willen."[1]

d) Ausräumung eines etwaigen Einwandes aus einer Lehrbestimmung des Ephesinum III. und Zusammenfassung.

Ein Einwand gegen unsere Anschauung, Christi eigene Verklärung sei Ziel seines Opfers gewesen, könnte vielleicht erhoben werden aus dem 10. Kanon des 3. ephesinischen Konzils: „S. qu. d., quod (Christus) pro se obtulisset semetipsum oblationem, et non potius pro nobis solis . . ., a. s."[2] Janssens bemerkt dazu: „Neque sacrificium crucis pro se obtulit, ut a patre reciperet gloriam illam, de qua supra egimus. Obtulit quidem, immo obtulit etiam hoc fine; sed non pro se, sed pro aliis; et ita quidem meruit non solum aliis, sed et sibi.[3] Janssens, für den „sacrificium strictum" nur das „sacrificium pro peccatis" ist (a. a. O.), will wohl damit dasselbe sagen, was kürzer in der dem Kanon beigefügten Begründung ausgesprochen liegt: „Non enim eguit oblatione, qui peccatum omnino nescivit." In dem Kanon, in dem „nicht so sehr soteriologisches, als antinestorianisches, christologisches Interesse herrscht",[4] ist eben gemäß jener konkreten historischen Betrachtungsweise „oblatio" nur das Erlösungsopfer. Zu erlösen brauchte allerdings Christus sich nicht; das schließt aber nicht aus, daß auch für ihn kraft positiver Anordnung Gottes das Kreuzesopfer, das ja nicht in der Erlösungsaufgabe aufging, sondern vor allem auch latreutischen Zweck hatte, gerade in seiner Wirksamkeit als Opfer der Durchgangspunkt von der Niedrigkeit zur Herrlichkeit war. „Mußte nicht Christus dieses leiden und also in seine Herrlichkeit eingehen?" (Luk. 24, 66).

Wir dürfen hier nicht an der Autorität des Aquinaten vorbeigehen, der unter Berufung auf eben jenen Kanon des

[1] Rom. 4, 25. [2] Denz. 10. Aufl. Nr. 122.
[3] Summa Theologica; Frib. 1901; IV, 1, 740.
[4] Bartmann, in der 1., als Manuskript gedruckten Aufl. seiner Dogmatik 3, 178.

Ephesinum die Wirkungen des Priestertums, insbesondere des Opfervollzugs Christi, von Christus selbst auszuschließen und auf die übrigen zu erlösenden Menschen einzuschränken scheint. Er schreibt in der Theologischen Summa:[1] „Der Priester wird gestellt mitten zwischen Gott und das Volk; jener aber bedarf eines Mittlers auf Gott hin, der durch sich selbst nicht zu Gott gelangen kann; und ein solcher ist dem Priestertum unterstellt, indem er an der Wirkung des Priestertums teil gewinnt; das trifft jedoch auf Christus nicht zu: Der Apostel bemerkt ja (Hebr. 7, 25): „Accedens (!) per semetipsum ad Deum, semper vivens ad interpellandum pro nobis“: und daher ist es für Christus nicht angemessen, daß er die Wirkung des Priestertums in sich selber empfange, sondern vielmehr, daß er selbst sie anderen mitteile; denn das erste Tätige in jeder Seinsklasse ist in der Weise Einfluß ausübend, daß es nicht in eben jener Klasse auch Einfluß aufnehmend ist: wie z. B. die Sonne erleuchtet, aber nicht erleuchtet wird, und das Feuer erwärmt, aber nicht erwärmt wird; Christus ist die Quelle des ganzen Priestertums, . . . und daher ist es Christus nicht angemessen, die Wirkung des Priestertums zu empfangen.“ Stentrup[2] bemerkt dazu: „Wie schon gesagt, wird der Priester in die Mitte zwischen Gott und das Volk gestellt, und ist das priesterliche Amt vor allem das Amt des Mittlers.

---

[1] S. th. III qu. 22. a. 4. i. c. „Sacerdos constituitur medius inter Deum et populum; ille autem indiget medio ad Deum, qui per seipsum ad Deum accedere non potest: et talis sacerdotio subiicitur, effectum sacerdotii participans; hoc autem Christo non competit: dicit enim Apostolus ad Hebr. 7: „Accedens per semetipsum ad Deum, semper vivens ad interpellandum pro nobis:“ — die Stelle Hebr. 7, 25 lautet: „Unde et salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad etc.“ (Griech.: προσερχομένους δι' αὐτοῦ) und drückt also einen ganz anderen Gedanken aus als jenen, den Thom. mit der bei ihm stehenden Form belegen will, nämlich nicht Christi eigenes unvermitteltes Zu-Gott-Kommen, sondern nur das durch Christus vermittelte Zu-Gott-Kommen der Erlösten — et ideo Christo non convenit, effectum sacerdotii in se suscipere, sed potius ipsum aliis communicare: primum enim agens in quolibet genere ita est influens, quod non est recipiens in genere illo: sicut sol illuminat, sed non illuminatur, et ignis calefacit, sed non calefit: Christus autem est fons totius sacerdotii: . . . et ideo non competit Christo effectum sacerdotii recipere.“

[2] Soteriologia II, 270: „Sacerdotem constitui medium inter Deum et populum, atque munus sacerdotale esse potissimum munus mediatoris, supra . . . iam notavimus. Iam vero Christus est quidem modo plane eminenti Mediator inter Deum et semetipsum. Ergo nullus plane fructus, quem habere potest functio Mediatoris, qua talis spectare ad Christum potest, sed omnes eiusmodi fructus referuntur ad homines, quorum naturam Verbum assumpsit. Iam vero sacrificii oblatio est functio mediatoris qua talis, quum sit muneris sacerdotalis administratio. Quare nullus fructus, qui huic functioni, qua tali, respondet, ad Christum, sed omnis tantum ad caeteros homines spectare potest; seu Christus pro caeteris ubique hominibus, non autem pro se ipso sacrificium offerre potest.“

Nun aber ist Christus zwar in ganz vorzüglicher Weise Mittler zwischen Gott und den Menschen, in gar keinem Sinne ist er jedoch Mittler zwischen Gott und sich selber. Folglich kann keine Frucht, die die Tätigkeit des Mittlers tragen kann, als solche auf Christus sich beziehen, sondern alle derartigen Früchte beziehen sich auf die Menschen, deren Natur das Wort angenommen hat. Nun ist gerade die Darbringung des Opfers die Funktion des Mittlers als solchen, da sie die Verwaltung des priesterlichen Amtes ist. Daher kann keine (Opfer)frucht, die dieser Funktion als solcher entspricht, sich auf Christus, sondern jede kann nur auf die übrigen Menschen sich beziehen, oder: Christus kann freilich für die übrigen Menschen, nicht aber für sich selber ein Opfer darbringen."

Mit dieser Auffassung des Mittleramtes und des mittlerischen Opfers läßt sich allerdings unsere oben vorgetragene Auffassung, daß Christus sich selbst gerade durch sein Opfer zum vollendeten Mittler, zur mitteilenden Ursache des Heiles gemacht habe (s. oben S. 122 f.), nicht völlig ausgleichen. Aber wir glauben einerseits, daß unsere Anschauung sich auf ein gutes biblisches Fundament stützen kann, wenn Christus selbst in seinem Opfergebet fleht: „Vater, verherrliche deinen Sohn" (Jo. 17, 1); wenn er sein Opfer als „Selbstheiligung" bezeichnet (Jo. 17, 19), und von dieser sagt: „Für sie heilige ich mich, damit auch sie geheiligt werden in der Wahrheit" (Jo. 17, 19); wenn ferner sein Apostel lehrt: „Er lernte durch das, was er litt, Gehorsam, und vollendet wurde er allen, die ihm gehorchen, Ursache des ewigen Heiles" (Hebr. 5, 9). Anderseits fragen wir: Wird denn die Wirksamkeit des Mittlers dadurch verdunkelt, daß sie sich vermittels des Opfers am Kreuze zur vollen Kraft und Mitteilbarkeit entfaltet? Die mittlerische Funktion verlangt wohl, daß der Mittler nicht selbst in der prekären, ohnmächtigen Lage des gefallenen Menschen sich befindet, aber sie schließt durchaus nicht aus, daß der Mittler selbst vom Vollzuge der mittlerischen Handlung mit berührt werde, daß er Einwirkungen aus ihr empfange. Die mittlerische stellvertretende Genugtuung und die Ausdehnung ihrer Wirkungen auf die zu erlösenden Menschen tritt vielmehr um so klarer ins Licht, wenn das ursächliche Verhältnis zwischen dem erlösenden und verdienenden Opfer und der dadurch erlangten bzw. zu erlangenden Glorie in Christus selbst vorgebildet ist, da ja die ganze subjektive Erlösung

ein Abbild und eine Aneignung der Schicksale Christi, der objektiven Erlösung, sein soll (vgl. vor allem Rom. 6, 4, überhaupt Kap. 6, ferner 8, 17). Ist nicht bei Thomas (und Stentrup) vielleicht der Mittler zu sehr als außerhalb der Parteien stehend gedacht, oder wenigstens außerhalb der zu Erlösenden, statt als beiden Parteien innerlich angehörig? Weil er das Haupt des ihm anzugliedernden Leibes werden wollte, deshalb wurde Christus uns so ähnlich, als es mit seinem gottmenschlichen Charakter sich nur vertrug, deshalb sandte Gott „seinen Sohn in der Gleichgestalt des Fleisches der Sünde" (Rom. 8, 3), „der in allem auf gleiche Weise versucht ward ohne Sünde" (Hebr. 4, 15). Ist es dieser Absicht nicht durchaus angemessen, daß er die frei übernommenen Straffolgen der Sünde auch für sich durch sein Erlösungsopfer überwand? Wenn auch „Christus die Quelle des ganzen Priestertums ist", so schließt das nicht aus, daß in ihm selbst das priesterliche Opfer des ersten in irdischer Niedrigkeit verlaufenden Stadiums seines Priestertums die Ursache für das zweite, verklärte Stadium dieses Priestertums sei. Um bei dem Bilde zu bleiben: es ist, als wenn die Quelle erst eine Erdschicht mühevoll durchdringen müsse, um dann ungehemmt die heilenden Wasser zu ergießen; dieses freie Ergießen ist dann die Frucht der ersten Kraftentfaltung der Quelle. Der Grund, weshalb Thomas sich dagegen sträubt, daß Christi Kreuzesopfer auch für ihn selbst als Opfer fruchtbringend gewesen sei, scheint darin zu liegen, daß er zu einseitig die genugtuende Bedeutung seines Opfers ins Auge faßt; darauf läßt seine Bemerkung schließen: „Christus autem consecutus est per suam passionem gloriam resurrectionis, non quasi ex vi sacrificii, quod offertur per modum satisfactionis, sed ex ipsa devotione, qua secundum caritatem humiliter passionem sustinuit."[1] Ein ausschließlich genugtuendes Opfer könnte seine Frucht natürlich nur Sündern mitteilen; ein Opfer mit dem allgemeinen Ziel der Annäherung an Gott konnte aber auch für den Frucht bringen, der, wenn auch fremder Schuld wegen, in einer gewissen Gottesferne weilte und leiden mußte, um in seine vollendete Himmelsglorie einzugehen (Luc. 24, 26).

Die Untersuchung über das Kreuzesopfer Christi können wir in folgenden Hauptpunkten zusammenfassen:

[1] S. theol. P. III. qu. 22. a. 4. ad 4.

Das Wesentliche und Formale, das, was den Kreuzestod zum Opfer überhaupt macht, ist die Selbsthingabe Christi. Subjekt und Objekt dieser Selbsthingabe war der ganze Christus mit Leib und Seele. Für den Leib gestaltete sich die Hingabe zur freiwilligen Übernahme des blutigen Leidenstodes (Destruktion), weil das Kreuzesopfer Sühneopfer des unter dem Gesetz des Todes stehenden, im „Fleische der Sünde" wandelnden repräsentierenden Hauptes der Menschheit war. Dieser blutige Tod ist integrierendes Moment des Kreuzesopfers, weil dem integrierenden Element der Adamssünde entgegengestellt, so wie das Formale des Kreuzesopfers dem formalen Element der Adamssünde entgegengestellt ist.

Der Endzweck des Opfers Christi, die Gottverherrlichung, schloß in sich den Mittelzweck der eigenen Verklärung. Auch diese Verklärung ist wie der genugtuende Tod repräsentativ und vikariierend, zur Mitteilung an die zu erlösende Menschheit bestimmt, damit auch sie als der Leib des Hauptes Christus zur Darbringung des wahren Opfers befähigt wurde.

Zweiter Abschnitt.

Die Opfertätigkeit Christi im Stande der Erhöhung; das himmlische und das eucharistische Opfer.

Fragestand: Ein himmlisches Opfer Christi wird von den meisten Theologen schon deshalb als unmöglich abgelehnt, weil nach ihrem Begriff des Opfers ein wahres Opfer nur da vorliegt, wo eine äußere Veränderung, oder gar eine Zerstörung der Opfergabe statthat. Auf diesen Einwand brauchen wir nicht des weiteren einzugehen, weil für uns schon die innere völlige Selbsthingabe ein wahres Opfer bedeutet, nicht bloß ein „uneigentliches" Opfer ist, das erst durch seine äußere Darstellung zum „eigentlichen" Opfer würde. Freilich, ein liturgisches Opfer fordert auch nach unserer Ansicht eine äußere Darstellung.

Schwerer wiegt der Einwand, der aus der vom hl. Paulus gelehrten Einmaligkeit des Opfers Christi hergenommen wird; und zwar gilt dieser Einwand gleicherweise für das himmlische, wie für das eucharistische Opfer. Während er für das ohnehin abgelehnte himmlische Opfer meistens nicht berücksichtigt wird,

wird er für das eucharistische Opfer mit dem Hinweis darauf erledigt, daß das eucharistische Opfer ein relatives, das Kreuzesopfer das einzige absolute Opfer Christi sei. Jedoch scheint uns: es handelt sich darum, die Vielzahl der eucharistischen Opferdarbringungen mit der „Einmaligkeit" des Opfers Christi in Einklang zu bringen, und dem geschieht durch die Betonung der Relativität der numerisch verschiedenen eucharistischen Opferakte kein Genüge; die Relativität bestimmt die Beschaffenheit, nicht aber die Zahl.

Renz führt die Einmaligkeit des Opfers Christi auch gegen das himmlische Opfer an. Nach ihm ist „ein ‚Opfer im Himmel', ein Gedanke, der sich mit dem Beweisgange des Hebräerbriefes im direkten Gegensatze befindet".[1] Ja, die Einmaligkeit wird bei Renz so stark betont, daß er kaum der Gefahr zu entgehen scheint, auch das eucharistische Opfer zu einer bloßen memoria des einzigen Kreuzesopferaktes zu verflüchtigen,[2] um nicht eine Mehrzahl von wirklichen Opferakten Christi annehmen zu müssen in vermeintlichem Widerspruch mit der Lehre des Hebräerbriefes. Womöglich mit noch größerer Schärfe betont F. Wieland[3] die Einzigkeit und Einmaligkeit des Opfers Christi; weil er es aber vermeiden will, das eucharistische Opfer zum bloßen Bilde, zur „nuda commemoratio" des Kreuzesopfers zu verflüchtigen, so wählt er den umgekehrten Weg wie Renz, indem er das Meßopfer als mit dem Kreuzesopfer absolut, auch der Zahl nach, identisch erklärt, ein Versuch, der später als nicht durchführbar dargetan werden soll.

Zwingt nun die Lehre des hl. Paulus von der Einmaligkeit des Opfers Christi zu diesen Auffassungen? Schließt sie ein himmlisches und konsequent auch ein eucharistisches Opfer Christi, das sich vom Kreuzesopfer numerisch unterscheidet, von vornherein aus?

Paulus betont allerdings mit größtem Nachdruck die „μία προσφορά"[3] Christi; aber es ist eben die Frage: Ist diese Einzahl der Darbringung nur positiv vom blutigen Kreuzesopfer, oder exklusiv auch für das Opfer des verklärten bzw. des eucharistischen Christus zu verstehen? Wie überhaupt die Erlösung der beherrschende Gesichtspunkt der paulinischen Theologie ist, so behandelt

[1] Renz, Gesch. d. Meßopferbegriffs I, 109. — Vgl. auch ebd. II, § 71 vollständig.

[2] Der vorirenäische Opferbegriff 197 ff.

[3] Hebr. 10, 14; vgl. auch 10, 10; 9, 25—28; überhaupt Kapitel 8—10.

der Apostel auch im Hebräerbriefe das Opfer Christi vor allem als Erlösungsopfer, und das erlösende Opfer Christi ist eben das blutige Kreuzesopfer. Die anderen Phasen des Priestertums und des Opferwirkens Christi gehen ihn hier nicht unmittelbar an — abgesehen etwa von der gelegentlichen Erwähnung des himmlischen Opfers (8, 3; vielleicht auch 9, 24 u. 13, 10). Der Apostel stellt Christi endgültiges, wirkkräftiges Priestertum dem nur vorbildlichen, unwirksamen, aaronischen Priestertum gegenüber, betrachtet aber beide durchaus unter dem Gesichtspunkt der Erlösung, der Sündensühne. Deshalb bestimmt er auch — ohne Rücksicht auf diesen besonderen Zweck könnte es scheinen, unvollständig — als die Aufgabe des Hohenpriesters, daß er „Gaben und Opfer für die Sünden darbringe".[1] und dementsprechend ist ihm das Opfer Christi, des Hohenpriesters, Sündensühnopfer, προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας. Weil aber mit dem Kreuzesopfer die objektive Erlösung vollendet, die Sünde überwunden ist, so schließt der Apostel folgerichtig: „Wo aber Nachlassung dieser, d. i. der Sünden und Ungerechtigkeiten, da gibt es kein Sündopfer mehr."[2] Ebensowenig aber, wie Paulus die Aufgabe des Priesters überhaupt ihrem ganzen Umfange nach bestimmt — denn die Gaben und Opfer für die Sünden waren nicht die einzigen Opferarten und die Sündensühne nicht der einzige Opferzweck — ebensowenig läßt sich aus der „μία προσφορά" Christi schließen, daß Paulus durch den einzigen und einzigartigen Opferakt Christi am Kreuze jeden weiteren andersartigen, dem Stande der Verklärung angehörigen Opferakt Christi positiv ausgeschlossen wissen wolle. Auch wenn man mit Estius[3] in dem Satze „ἵνα προσφέρῃ δῶρα καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν" das ὑπὲρ ἁμαρτιῶν nur zu θυσίας zieht und δῶρα καὶ θυσίαι π. ἁμ. den ganzen Kreis der aaronischen Opfer einschließen läßt, so bleibt doch eine ähnliche Argumentation in Kraft, weil

[1] Hebr. 5, 1: „ἵνα προσφέρῃ δῶρα καὶ θυσίας περὶ ἁμαρτιῶν". — Daß diese Definition des Priestertums keine vollständige und adäquate ist, betont auch Scheeben, Dogm. 3, 419. „Dieselbe bezieht sich nämlich direkt nicht auf das Priestertum überhaupt, sondern auf das aaronische Priestertum (?), und auch bei diesem nur auf diejenige Funktion desselben, in welcher das Ungenügende und der rein vorbildliche Charakter desselben am deutlichsten hervortritt und vom Apostel zunächst hervorgekehrt werden wollte. Daß die Definition selbst für das aaronische Priestertum keine adäquate ist, ergibt sich evident daraus, daß dasselbe ja auch spezifisch latreutische und eucharistische Opfer darzubringen hatte."

[2] Hebr.: „Ὅπου δὲ ἄφεσις τούτων (τ. ε. τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῶν ἀνομιῶν, 10, 17) οὐκέτι προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας."

[3] In omnes D. Pauli Epistolas etc. commentarii z. d. St.

die Gegenüberstellung der typischen Opfer und des Opfers Christi durch den Apostel überall die von der Sünde erlösende Wirkung ins Auge faßt, ohne auf die übrigen Zwecke des Opfers, zumal auf den latreutischen Hauptzweck, einzugehen. Die Beweisführung des Hebräerbriefes kennt — abgesehen von 8, 1—6 — nur ein einziges Opfer Christi, weil diese Beweisführung zunächst nur auf die objektive Erlösung und Sündensühne geht, und diese objektive Erlösung in der Tat durch das einzige Kreuzesopfer völlig zum Abschluß gebracht ist; aber aus dieser Beweisführung zu einem bestimmten eingeschränkten Zwecke kann man nicht mit Renz[1] verallgemeinernd folgern: „Der Hebräerbrief kennt nur ein einziges wirkliches Opfer, den Tod Jesu"; das träfe nur dann zu, wenn die Selbstbeschränkung des Hebräerbriefes auf das einmalige, blutige, objektive Erlösungsopfer ein andersartiges, unblutiges, wiederholbares Opfer Christi, das, selbst eine Frucht des Kreuzesopfers, die objektive Erlösung in der subjektiven Erlösung fruchtbar machen soll, positiv ausschlösse. Daß dem nicht so ist, soll der Hebräerbrief selbst, zunächst für das „himmlische Opfer" Christi, bezeugen.[2]

I. Das himmlische Opfer Christi.

1. Die Bezeugung eines himmlischen Opfers Christi durch den Hebräerbrief (8, 1—6).

a) Die Beweisstelle:

Redet nicht der Hebräerbrief selbst trotz der überaus scharfen Betonung des einmaligen Opfers Christi gelegentlich neben dem Kreuzesopfer von einem himmlischen Opfer Christi? Die Beweiskraft dieser Stelle für ein himmlisches Opfer ist allerdings sehr umstritten;[3] die fraglichen Sätze lauten:

---

[1] A. a. O. I, 107.

[2] Vgl. auch Fischer, Das Verhältnis von Kreuzopfer und Meßopfer (Theologie und Glaube 1910, 373): „Wenn man sagt, der Hebräerbrief lehrt die absolute Einmaligkeit des Opfers Christi, so ist das nicht ganz genau, man sollte sagen, er lehrt die absolute Einmaligkeit des Kreuzopferaktes ... Wenn der Hebräerbrief sagt, daß Christus nur einmal sich opfern konnte, so will er damit sagen, daß Christus nur einmal sterben und nur einmal eintreten konnte in das Allerheiligste des Himmels, daß es ein Opfer Christi, dessen Opferakt mit dem Kreuzopfer identisch(!) wäre, nicht geben kann. ... Das „se offerre Deo Christi" in der hl. Messe ist etwas ganz anderes (!) als das „se offerre Deo Christi" am Kreuze.

[3] Vgl. Renz a. a. O. und die Lehrbücher der Dogmatik, besonders auch Thalhofer, Das Opfer des Alten und des Neuen Bundes 200 ff.

„(1) Die Hauptsache aber bei diesen Erörterungen (ist): einen solchen Hohenpriester haben wir, welcher sich zur Rechten des Thrones der Majestät in den Himmeln gesetzt hat, (2) als Diener des Heiligtums und des wahren Zeltes, welches der Herr und nicht ein Mensch aufgeschlagen hat. (3) Denn jeder Hohepriester wird, um Gaben und Opfer darzubringen, aufgestellt, weshalb es notwendig, daß auch dieser etwas habe, was er darbringe. (4) Wenn er nun auf Erden wäre, würde er gar nicht Priester sein, da ja solche, welche nach dem Gesetze die Gaben darbringen, da sind; (5) die da einem Schatten und Abbilde des Himmels dienen, gemäß der dem Moses gewordenen Weisung, als er das Zelt ausführen sollte: ‚denn sieh zu' — sagt er — ‚daß du alles nach dem Vorbilde, was dir auf dem Berg gezeigt worden ist, machst'. (6) Nun aber hat er einen um so vorzüglicheren Dienst erhalten, als er auch eines besseren Bundes Mittler ist, der auf Grund besserer Verheißungen festgesetzt worden ist."[1]

b) Das Beweis**thema** in Hebr. 8, 1—6.

Das nächste Ziel des Verfassers in diesem Abschnitte ist nicht, wie Thalhofer[2] meint, zu beweisen, „daß der neutestamentliche Hohepriester im Himmel Liturg oder Opferer ist", noch auch, wie Renz[3] annimmt, zu zeigen, daß Christus nicht irdischer, sondern himmlischer Priester ist. Das letztere hat der Apostel ja schon in den voraufgehenden Kapiteln im Anschluß an die Psalmstelle 109, 4 „Tu es sacerdos in aeternum . . ." ein-

---

[1] Hebr. 8, 1—6: „(1) Κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις Τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς, (2) τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος οὐκ ἄνθρωπος. (3) Πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας καθίσταται· ὅθεν ἀναγκαῖον ἔχειν τε καὶ τοῦτον ὃ προσενέγκῃ. (4) Εἰ μὲν οὖν ἦν ἐπὶ γῆς, οὐδ' ἂν ἦν ἱερεύς, ὄντων τῶν προσφερόντων κατὰ τὸν νόμον τὰ δῶρα, (5) οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων, καθὼς κεχρημάτισται Μωϋσῆς μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν. Ὅρα, γάρ φησιν, ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει. (6) Νυνὶ δὲ διαφορωτέρας τέτευχεν λειτουργίας, ὅσῳ καὶ κρείττονός ἐστιν διαθήκης μεσίτης, ἥτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται."
Die Übersetzung ist im Anschluß an Schäfer, Neutestamentl. Handbuch V. Erklärung des Hebr.-Briefes 212 gegeben.

[2] A. a. O. 201. „Gerade hierin, daß der neutestamentliche Hohepriester im Himmel . . . Liturg oder Opferer ist, erblickt der Verfasser den Kardinalpunkt seiner Erörterung über das neutestamentliche Priestertum und Opfer; die Existenz eines himmlischen Opfers . . . muß ihm als besonders erhebend und tröstlich erschienen sein." Wir meinen, Kardinalpunkt ist dem Verfasser das himmlische Priestertum im Gegensatz zum irdischen, insofern hat Renz (s. Anm. 3) recht; aber an dieser Stelle sind Opferdienst und Opfergabe nicht Beweisziel, sondern Beweismittel für die Notwendigkeit des himmlischen Priestertums.

[3] Vgl. Renz a. a. O. I, 109.

gehend nachgewiesen; und daß Christus keinen irdischen Opferdienst versah, war ja auch für die judenchristlichen Adressaten des Briefes, die sich zu Christus, dem Gekreuzigten, Erstandenen und von der Erde in den Himmel Aufgefahrenen bekannten, eine Erfahrungstatsache, die sogar für sie, die die Ausschließung vom glanzvollen Opferkult des Tempels nur schwer verschmerzten (vgl. Hebr. 13), zum Stein des Anstoßes zu werden drohte. Der Verfasser will vielmehr, mit apologetisch gefärbter Tendenz, zunächst zeigen, weshalb[1] Christus nicht irdischer Priester sein kann, sondern himmlischer Priester sein muß. Der Beweisgang ist dann folgender: Jeder Priester muß Opfer darbringen, Priester und Opfer sind Korrelate; also muß auch Christus, unser Hohepriester, etwas darzubringen haben (3). Wenn er nun auf Erden wäre, so würde er nicht als Priester gelten, weil nämlich seine Gabe, durch die er sich als Priester beweisen könnte, gar nicht zu den ganz anders gestalteten, irdischen Gaben der aaronischen Priester passen würde, die nach dem Gesetz ihre Gaben darbringen (4), die also einen Opferdienst leisten, der nur Schatten der himmlischen Wirklichkeit ist (5). Christus ist nun aber doch Priester, allerdings eines über das Irdische erhabenen Gottesdienstes (6), wie er schon vorher (1—2) als himmlischer gekennzeichnet ist, eines Opferdienstes im von Gott errichteten Zelte, eines Opferdienstes, wie er seiner zu den aaronischen Opfergaben nicht passenden, vom Verfasser aber nicht näher bezeichneten (τί V. 3), himmlischen Opfergabe entspricht.

2. Die unzutreffende Auffassung von Hebr. 8, 1—6 durch Renz.

Renz[2] will unsere Stelle so fassen: Daß Christus kein irdischer Priester ist, erkennt man daran, daß er keine Gabe darzubringen hat; denn als irdischer Priester müßte er, wie alle irdischen Priester, Gaben darbringen. „Ὅθεν ἀναγκαῖον ἔχειν τι καὶ τοῦτον, ὃ προσενέγκῃ“ (V. 3) übersetzt er demgemäß irreal: „Weshalb es notwendig (wäre), daß auch jener etwas darbrächte.“ Den Ausdruck „πᾶς ἀρχιερεύς“ (3) nimmt Renz nicht generell, sondern in eingeschränktem Sinne vom aaronischen Hohenpriester. Allein das dürfte dem Texte Gewalt antun; „πᾶς ἀρχιερεύς“ kann in einem Beweisgange ohne zwingenden Grund nicht in einem derart eingeschränkten Sinne genommen werden, daß das „ἀρχιερεύς“ des Beweisthemas (V. 1—2) nicht unter den eingeschränkten Begriffsumfang fällt. Der Verfasser hätte dann in V. 3 etwa schreiben müssen: πᾶς γὰρ ἐπὶ γῆς ἀρχιερεύς oder πᾶς

[1] Zu beachten ist das „γάρ“ in Vers 3.
[2] Renz a. a. O. I, 109 ff.

γὰρ κατὰ τὸν νόμον ἀρχιερεύς. Beachtenswert ist dazu wohl auch, daß in V. 3 generell δῶρα ohne Artikel steht, während es V. 4 von den aaronischen Priestern heißt, daß sie darbringen τὰ δῶρα κατὰ τὸν νόμον; es handelt sich eben in V. 3 um die Charakterisierung des Priestertums überhaupt.[1] Ferner müßte man, um den Sinn von Renz zu erhalten, nach προσενέγκῃ (V. 3) ergänzen: falls er irdischer Hohepriester wäre; der Gedanke des „ἐπὶ γῆς" wird aber erst in V. 4 gebracht. Ferner: gerade der nach Renz den Beweis tragende Gedanke, daß Christus keine Gabe darbringe, müßte lediglich aus der nur vermutungsweise irrealen Ergänzung zu ἀναγκαῖον (V. 3) — Renz ergänzt ἦν in Irrealbedeutung; die Vulgata übersetzt indikativisch necesse est! — hergenommen werden; allein diese irreale Deutung, wodurch von Christus behauptet würde, daß er keine Gabe darbrächte, paßt nicht in den Zusammenhang der ganzen Stelle; denn der im V. 4 angeführte Grund für den nicht irdischen Charakter des Priestertums Christi: „ὄντων τῶν προσφερόντων κατὰ τὸν νόμον τὰ δῶρα, οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων" fordert als Gegensatz nicht „keine Gabe" — dann wäre die scharfe Betonung der Vorbildlichkeit und Unvollkommenheit der aaronischen Opfergaben überflüssig —, sondern er verlangt als Gegensatz nur die vollkommene, die Opfervorstellungen des irdischen Priestertums sprengende, diesem unverständliche Gabe des über das Gesetz erhabenen melchisedekischen Priesters, der wegen eben dieses Charakters seiner Gabe in den irdischen Rahmen nicht paßt. Wäre Renzens irreale Deutung von V. 3 b „ὅθεν ἀναγκαῖον . . . προσενέγκῃ" zutreffend, so wäre die einzig natürliche Fortsetzung des Gedankenganges, wenn im folgenden gezeigt würde, daß Christus überhaupt keine Gabe darbrächte; statt dessen wird aus den gesetzlichen, schattenhaften Opfergaben argumentiert, also indirekt auf die himmlische Gabe Christi hingewiesen.

Wir können also Renz keineswegs beipflichten, wenn er behauptet: „Diese Stelle (8, 1—6) sagt also durchaus nicht, daß Christus im Himmel etwas haben müßte, um ein Opferer sein zu können, sondern daß er nichts zum Opfern hat, weil er Priester nicht auf Erden, sondern im Himmel ist;"[2] vielmehr scheint uns sicher, daß der Verfasser des Hebräerbriefes den Grund für das nicht irdische, sondern himmlische Priestertum Christi aus der korrelaten Tatsache eines nicht irdisch-schattenhaften, sondern himmlisch wahren Opfers Christi nimmt. Worin näher die Gabe dieses himmlischen Opfers bestehe, ist freilich nicht positiv gesagt, sondern nur angedeutet als ein „τί", das in den Rahmen der aaronischen gesetzlichen Opfer nicht paßt.[3]

[1] Vgl. auch Schäfer, Komm. zu d. St. 216.

[2] Renz a. a. O. I, 109.

[3] Unmöglich scheint es auch, mit Stentrup (Soteriologia II, 286 ff.) das „τί ὃ προσενέγκῃ" auf das vergangene Kreuzesopfer zu beziehen (Stentrup übersetzt S. 292: unde necesse est ut ipse habeat, unde obtulerit). Wenn es auch der unbestimmte Aorist sprachlich vielleicht gestattet, so verbietet es doch der Zusammenhang. Der Verfasser hätte dann gerade an dieser Stelle die Einmaligkeit und innere Unwiederholbarkeit des vergangenen Kreuzesopfers kräftig

3. Die Beweisführung des Hebräerbriefes aus dem unirdischen, himmlischen Charakter des Opfers Christi ist sehr wohl vereinbar:

a) mit dem irdisch-sichtbaren eucharistischen Opfer.

Die Beschränkung der Opfertätigkeit des verklärten Christus auf eine himmlische Opfergabe an der in Rede stehenden Stelle des Hebräerbriefes führt uns aber auf eine wichtige Frage: Schließt nicht diese Beschränkung, bzw. die Art ihrer Begründung das irdisch-sichtbare eucharistische Opfer wenigstens als Opfer aus? Bekanntlich wurde von den Sozinianern versucht, die Stelle gegen das eucharistische Opfer und gegen das Kreuzesopfer für ein bloßes himmlisches Opfer auszubeuten. Auch Stentrup[1] meint, daß die Beziehung unserer Stelle auf ein himmlisches Opfer Christi zugleich die Behauptung in sich schließe, Christus habe weder beim Abendmahle noch am Kreuze ein Opfer dargebracht. Die Schwierigkeit wäre allerdings leicht gehoben, wenn man mit Stentrup von dem Ausdrucke (V. 4) „εἰ οὖν ἦν ἐπὶ γῆς" jegliche lokale Bedeutung ausschließen wollte. Stentrup nimmt als Gegensatz zu V. 4 aus V. 6: „Νυνὶ δὲ διαφερωτέρας τέτευχεν λειτουργίας" und will den Gegensatz ausschließlich als einen solchen der inneren Natur und des Wertes des Priesterdienstes, nicht aber als örtlichen Gegensatz fassen.[2] Nun ist aber V. 6 nur die kurze Wiederaufnahme des Beweisthemas in V. 1—2 („κεφάλαιον") und der eigentliche Gegensatz ist: „ἀρχιερέα. ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς" (V. 1) und „εἰ οὖν ἦν ἐπὶ τῆς γῆς" (V. 4). Es geht aber nicht an, hieraus das räumliche[3] Moment, das allerdings dem inneren Wertmoment entspricht, gänzlich auszuschalten und den Gegensatz ausschließlich in dem Sinne: unvollkommener und vollkommener Priester zu nehmen.[4] V. 4 würde dann ganz un-

unterstreichen müssen, weil gerade das seinem Zwecke, das Fehlen eines irdischen Opferkultes nach Art des aaronischen erklärlich zu machen, am besten gedient hätte. Statt dessen betont er aber den unirdischen Charakter des Priesters und der gegenwärtigen Gabe; es handelt sich eben nicht um das Vorhandensein, sondern um die Beschaffenheit der Gabe; daß eine Opfergabe vorhanden ist, setzt der Verfasser als selbstverständlich voraus.

[1] Soteriol. II, 293 f.

[2] A. a. O.: „Atqui nulla esset haec oppositio, nisi illa intelligantur de ratione ministerii, quod semper terrenum sit tum ratione originis, tum ratione exercitii et finis."

[3] Nicht im Sinne positiver örtlicher Bestimmung des Himmels, wohl aber in dem Sinne, daß das Himmlische etwas ist, das sich dem auf Erden wahrnehmbaren Vollzug — eben seiner Natur wegen — entzieht.

[4] Stentrup meint daher (a. a. O. 295) wohl zu Unrecht: „Quare a Pauli mente disceditur, quum velut ratio excellentiae ministerii Christi prae ministerio

verständlich; er würde heißen: Wenn nun Christus unvollkommener, irdischer Priester wäre, so wäre er nicht Priester, weil unvollkommene, irdische Priester da wären (secundum legem) . . . Als unvollkommener irdischer Priester hätte ja doch auch Christus eine Gabe dem Gesetze gemäß darbringen können! Der einzige in diesem Fall noch mögliche Gegensatz im Priestertum, der noch einen vernünftigen Sinn von V. 4 rettete, daß nämlich Christus nicht aus dem priesterlichen Stamme Aarons, sondern aus dem Stamme Juda, also insofern nicht gesetzlicher Priester war, steht in Hebr. 7, 14 schon örtlich viel zu entfernt, als daß der Verfasser diesen für den vorausgesetzten Beweisgang unentbehrlichen Gedanken als noch im Bewußtsein des Lesers befindlich hätte voraussetzen dürfen.[1]

Es ist zweifellos, würde der Apostel das irdisch-äußerlich in die Erscheinung Tretende, die äußere Oblation, für das Wesen oder als zum innersten Wesen des eucharistischen Opfers gehörig erachten, so wäre seine Beweisführung nicht stichhaltig. Christus würde dann ja im eigentlichsten Sinne, wenn auch nicht als aaronischer, so doch Priester auf Erden („ἐπὶ γῆς") auftreten. Wenn also die Beweisführung des Apostels stichhaltig ist — und das muß angenommen werden —, so spricht sie nur dann nicht gegen das eucharistische Opfer, wenn der Apostel im eucharistischen Opfer kein eigentlich irdisches, sondern das auf Erden in sinnlich-symbolische Erscheinung tretende, im Wesen seiner Darbringung aber himmlische, auf Erden nicht sichtbare Opfer Christi erblickt;[2] indes die aaronischen Opfer, die sich im

legali, non natura eius, sed locus, in quo illud peragitur, assignatur." Das Ziel des Verfassers ist hier nicht, wie Stentr. annimmt, den Vorrang des Priestertums Christi zu beweisen, sondern zu zeigen, weshalb Schauplatz seiner verklärten Priestertätigkeit nicht die Erde, sondern der Himmel ist. Er begründet dann die Verschiedenheit des Schauplatzes aus der Verschiedenheit der Natur des Opfers. Daß diese den letzten Grund für den Vorrang des Priestertums Christi bildet, bestreiten wir durchaus nicht.

[1] Wie deutlich der Verfasser des Hebräerbriefes das örtliche Moment betont, zeigt auch Hebr. 9, 23—24: „Necesse est ergo exemplaria quidem caelestium his mundari: ipsa autem caelestia melioribus hostiis quam istis. Non enim in manufacta Sancta Iesus introivit exemplaria verorum: sed in ipsum caelum." Schäfer (Erkl. d. Hebr. Briefes, Münster 1893) bemerkt zu der Stelle: „Die Berechtigung des Komparatives leitet der Verfasser ab zuerst aus der Örtlichkeit der Opferdarstellung" vgl. auch Hebr. 1, 3.

[2] Auch den Vätern ist diese Anschauung nicht fremd (vgl. Gregor Nyss. cor. prima in resu. C. Chr., angeführt bei Stentrup a. a. O. II, 362): „. . . arcano sacrificii genere, quod ab hominibus cerni non poterat, seipsum pro nobis hostiam offert . . . Quando id praestitit? Cum corpus suum discipulis congregatis edendum et sanguinem bibendum praebuit, tunc declaravit, agni sacrificium iam esse perfectum."

Symbol erschöpfen, während die Wirklichkeit fehlt, nach ihrem ganzen Wesen — wenn man den Schatten so nennen darf — irdische Opfer sind.[1]

Wenn also Bellarmin[2] die Stelle Hebr. 8, 1—6 direkt vom eucharistischen Opfer verstehen will, so muß gesagt werden: Die Stelle kann vom eucharistischen Opfer mitverstanden werden, sofern das eucharistische Opfer das himmlische Opfer in einer Weise, die später des näheren erörtert werden soll, einschließt; dagegen ist es unmöglich, sie vom eucharistischen Opfer so zu verstehen, daß man, wie Bellarmin, ein himmlisches Opfer positiv ausschließt. Denn nur das, was vom eucharistischen Opfer himmlisch-unsichtbar ist — und das ist das Wesen seiner Darbringung — paßt in den Beweisgang unserer Stelle, nur von einer himmlischen Opfergabe führt der Schluß zu einem himmlischen Priester. Daß im eucharistischen Opfer dieses im Wesen himmlische Opfer irdisch-sichtbare Formen und Bezeichnungen annimmt, schließt aber nicht aus, daß es seinem himmlisch-unsichtbaren Wesenskern nach in unserer Stelle mitgemeint sein kann. Die unscheinbare sichtbare Seite des eucharistischen Opfers stört den Beweisgang nicht; denn auch sie hätte vom Standpunkt des aaronischen Opferkultus aus den Darbringer der Eucharistie nicht als Priester legitimieren können. Der Beweisgang verlangt positiv nur ein seinem Wesen nach himmlisches Opfer, ob dieses ein ausschließlich himmlisches, oder ein in irdisch-sichtbarer Form erscheinendes Opfer ist, läßt sich aus unserer Stelle nicht entnehmen.

b) mit dem auf Erden vollzogenen Kreuzesopfer.

Noch eine zweite Frage drängt uns die Stelle Hebr. 8, 1—6 auf: wie verträgt sich mit dem Argument des Verfassers, daß Christus Priester im Himmel sei, weil sein Opfer nicht zu den irdischen passe, die Tatsache, daß doch Christus das Kreuzesopfer auf Erden darbrachte und so auf Erden als Priester auftrat? Das Kreuzesopfer war doch auch nicht schattenhaftes, aaronisches Opfer, sondern die lauterste Wirklichkeit, das Opfer des Priesters nach der Ordnung Melchisedeks. Auch das Kreuzesopfer hätte also noch dem Argument des Verfassers im Himmel dargebracht werden müssen. Stentrup (a. a. O. 293) faßt das Bedenken dahin

[1] Scheeben (Dogm. 3, 451): „Obgleich aber Christus das eucharistische Opfer auf Erden und durch menschliche Organe darbringt: so handelt er doch hierin formell in seiner Eigenschaft als himmlischer Priester."

[2] Disput. de controv. de missa lib. I, cap. 6; vgl. dazu auch Thalhofer a. a. O. 205.

zusammen: die von uns angenommene Auffassung schließe die Behauptung ein, daß Christus weder beim Abendmahle noch am Kreuze ein Opfer dargebracht habe. Was ist darauf zu erwidern?

Der Verfasser des Hebräerbriefes spricht an dieser Stelle vom Standpunkt des „αἰὼν μέλλων", vom Standpunkt der „zukünftigen Güter",[1] des vollendeten, verklärten Christus, der zur Rechten des Thrones der Herrlichkeit im Himmel Platz genommen hat.[2] Die ganze Argumentation der Stelle ist überhaupt nur verständlich aus dem Zeitpunkte nach der Himmelfahrt und Verklärung Christi, wo einerseits Christus, der Priester nach der Ordnung Melchisedeks, nicht mehr auf Erden weilte, anderseits aber das Petrefakt des Tempel-Opferkultes noch bestand.[3] Der Apostel hat hier die Opfertätigkeit des Christus consummatus und nicht jene des Christus viator im Auge; andernfalls wäre der Irreal-Satz „εἰ οὖν ἦν ἐπὶ γῆς" (V. 4) ganz unverständlich. Das Kreuzesopfer gehörte noch nicht dem voll eingetretenen αἰὼν μέλλων, dem himmlischen, verklärten Stande Christi an, sondern war Durchgangspunkt zu diesem. Das Kreuzesopfer nahm zwar nicht an der Schwäche und Schattenhaftigkeit der alttestamentlichen Opfer teil, gehörte aber in gewisser Weise zu ihnen kraft des alles und auch Christus beherrschenden Gesetzes des Todes, das der Gekreuzigte zwar freiwillig auf sich nahm, zugleich aber „gemäß der Kraft unauflöslichen Lebens"[4] überwand. So war sein Opfer zugleich die Erfüllung und die Derogation der alttestamentlichen Opfer; deshalb war der angemessene Schauplatz für das Kreuzesopfer die Erde (ἐπὶ γῆς), sein Ziel und seine Frucht die Erhöhung über die Erde (ἐν οὐρανοῖς); und daher ist für den erhöhten himmlischen Christus kein angemessener Platz mehr im Rahmen des destruktorischen irdischen Opferkultes. Wie das Kreuzesopfer in gewisser Weise in der Mitte zwischen den aaronischen Opfern und dem himmlischen Opferdienst, zwischen dem αἰὼν οὗτος und dem αἰὼν μέλλων steht, zeigt sehr schön die Stelle Hebr. 7, 26—27: „Denn

[1] „τῶν μελλόντων ἀγαθῶν" Hebr. 10, 1; zukünftig vom Standpunkt des Gesetzes (αἰὼν οὗτος) aus.

[2] „υἱὸς εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον" (Hebr. 7, 28), „ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς" (8, 1), vgl. auch Hebr. 1, 3.

[3] Vgl. dazu auch Schaefer (a. a. O. z. d. St. 218): „Bei dieser Entwickelung soll auch nicht übersehen werden, daß sie uns in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems und des Heiligtums verweist." Sehr zu beachten ist eben die apologetische, auf den jüdischen Standpunkt berechnete Färbung der Stelle.

[4] Hebr. 7, 16 „κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου."

ein solcher Hoherpriester ziemt uns, heilig, unschuldig, unbefleckt, gesondert von den Sündern und erhabener als die Himmel geworden; welcher nicht jeden Tag nötig hat, wie die Hohenpriester, zuerst für die eigenen Sünden Opfer zu bringen, dann für die des Volkes; denn dieses hat er ein für allemal getan, indem er sich selbst darbrachte."[1] Das himmlische Priestertum des sündenlosen Priesters ist frei von der Notwendigkeit des aaronischen Priestertums, täglich für seine und des Volkes Sünden Sühneopfer darzubringen: denn diese Funktion (des aaronischen Priestertums) hat er einmal am Kreuze erfüllt. Schäfer[2] meint, das „τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ" könne sich nur auf das Sühneopfer für die Sünde des Volkes beziehen; jedoch der Satzbau sowohl, wie der Hauptgegensatz καθ' ἡμέραν—ἐφάπαξ sprechen entschieden dafür, daß das τοῦτο die Opfer „ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν" wie jene „ὑπὲρ τῶν τοῦ λαοῦ" zusammenfasse;[3] zu dieser kühnen Kürze war der Verfasser berechtigt durch Aussprüche der Hl. Schrift wie: „Posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum"[4], „ipse peccata multorum tulit",[5] gerade wie Paulus auch an anderer Stelle sagt: „Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit"[6] und: „factus pro nobis maledictum".[7] Für Christus gibt es nicht den Gegensatz zwischen eigenen und fremden Sünden, aber die fremden Sünden hat er als stellvertretender Mittler wahrhaft auf sich genommen und in sich besiegt. Das „τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ" bedeutet demgemäß: Christus hat das aaronische Opfer seinem ganzen Umfange und seiner ganzen Veranlassung nach abrogiert, sowohl das Opfer des sündigen Priesters für sich, wie sein Opfer für das Volk, weil er allein, von der Sünde innerlich unberührt, sie durch seine gehorsame

---

[1] „Τοιοῦτος γὰρ ἡμῖν ἔπρεπεν ἀρχιερεύς, ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν, καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος· ὃς οὐκ ἔχει καθ' ἡμέραν ἀνάγκην, ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς, πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν, ἔπειτα τῶν τοῦ λαοῦ· τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ, ἑαυτὸν ἀνενέγκας."

[2] A. a. O. 210.

[3] Bezieht man τοῦτο nur auf die Sünden des Volkes, so wird der Gedanke unklar und die Erwähnung der persönlichen Sünden des Priesters überflüssig. Der Gegensatz πρότερον—ἔπειτα ist nur von untergeordneter Bedeutung; der Hauptgegensatz ist καθ' ἡμέραν—ἐφάπαξ bzw. die Unwirksamkeit des wiederholungsbedürftigen aaron. Sühneopfers und die endgültige Wirksamkeit des einmaligen Kreuzesopfers; zur Begründung und Verdeutlichung der Unwirksamkeit des ersteren steht die Zerlegung in die Elemente πρότερον—ἔπειτα . . .: ein Priester, der ständig für seine Sünden opfern muß, kann natürlich für andere nicht wirksam opfern.

[4] Is. 53, 6. [5] Is. 53, 12.

[6] 2 Cor. 8, 21. [7] Gal. 3, 13.

Hingabe endgültig überwunden hat. Aber eben wegen der stellvertretenden Sündenübernahme hatte Christi Kreuzesopfer in gewisser Weise Anteil an der Eigenart der aaronischen Opfer; dieser Auffassung entsprechend sagt auch Scheeben:[1] „Man muß in dem . . . einen Priestertum Christi . . . zwei Stadien und Gestalten des Priestertums in bezug auf die äußere Beschaffenheit und Stellung der Person und die Form der Betätigung des Amtes unterscheiden . . . So war Christus auf Erden seiner Beschaffenheit nach im Leiden und Sterben dem sündigen Volke und den Aaronischen Priestern ähnlich;" (vgl. namentl. Hebr. 5) anderseits betont Scheeben, „daß (nach den Äußerungen des Apostels im Hebräerbriefe) Christus erst im Himmel in der ganzen spezifischen Herrlichkeit und Kraft des ihm eigenen Melchisedekischen Priestertums sich äußerlich darstelle . . ."[2]

Von der Eigenart des Kreuzesopfers als des Durchgangspunktes zur himmlischen Vollendung des Melchisedekischen Priesters fällt auch neues Licht auf jene Schriftstellen, welche die Einmaligkeit des Opfers Christi so scharf betonen. Das Hauptthema des Hebräerbriefes ist eben der melchisedekische Priester, der durch die Kraft und Wirksamkeit seines Erlösungsopfers zum allseits vollendeten himmlischen Priester wurde, der durch den Vorhang seines Fleisches endgültig in das Allerheiligste eintrat, gegenüber der Schwäche des Aaronischen Priestertums, dessen Opfer stets nur Schatten des Himmlischen blieben, ohne jemals das wahre Allerheiligste zu eröffnen; es handelt sich um das Opfer, durch das Christus ewige Erlösung fand,[3] durch das „vollendet er zur Ursache des Heiles für alle"[4] geworden ist, durch das die objektive Erlösung abgeschlossen und mit dem also der Gedanke irgendwelcher Wiederholung ganz unverträglich ist. Durch diese Betonung der Einmaligkeit des blutigen Erlösungsopfers[5] wird jedoch ein himmlisches Opfer Christi, das allerdings nicht objektives Erlösungsopfer, wohl aber Opfer der subjektiven Versöhnung des Einzelmenschen mit Gott[6] sein kann, nicht ausgeschlossen. Freilich, dieses himm-

[1] Dogm. 3, 429.

[2] Hebr. 10, 20: „ . . . διὰ τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ."

[3] Hebr. 9, 12: „ . . . διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια, αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος."

[4] Hebr. 5, 9. [5] Hebr. 9, 24—28; 10, 10 ff. u. a. m.

[6] Darüber wird Näheres bei der Darstellung des eucharistischen Opfers zu sagen sein.

lische Opfer ist im Hebräerbriefe, der in erster Linie nicht die Opfertätigkeit des Christus consummatus, sondern die consummatio Christi durch sein Kreuzesopfer behandelt, nicht der eigentliche Gegenstand des Interesses; und besonders auch Hebr. 8, 1—6 wird das himmlische Opfer nicht als These, sondern als Argumentationsmittel gebracht. Damit entfällt auch der Einwand Stentrups:[1] es sei unglaublich, daß Paulus, wolle er Hebr. 8, 1—6 ein himmlisches Opfer lehren, in den folgenden Kapiteln nicht darauf zurückkomme. Wir wollen uns aber noch selbst die Einrede machen, weshalb denn der Apostel da, wo er gelegentlich die Tätigkeit des himmlischen Christus erwähnt, abgesehen von 8, 3 (προσενέγκῃ) nicht in formellen Opferausdrücken, sondern ganz allgemein von einem „Eintreten für uns" („ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν" 7, 25), von einem „Erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns" („ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν" 9, 24) spricht? Der Grund ist wieder zunächst, daß das himmlische Opfer an sich nicht Gegenstand des Briefes ist; was ferner die Stelle 9, 24 anbetrifft, so wird dort die Darstellung des Priestertums Christi an dem Typus des aaronischen Priestertums entwickelt und dem Hohenpriester, der jedes Jahr mit dem Sühneblut in das irdische Allerheiligste eingeht, ohne wirklich zum Angesichte Gottes vorzudringen (Hebr. 9, 6—7), der endgültige einmalige Eingang Christi durch seinen blutigen Tod in das wahre Allerheiligste (9, 11), vor das Angesicht Gottes (9, 24) entgegengestellt. Weil der aaronische Priester sein Opfer nicht im Allerheiligsten, sondern vor demselben darbringt, so lag hier kein Anlaß vor, neben dem Kreuzesopfer, das den Typus, auch örtlich, erfüllt, das himmlische Opfer ausdrücklich zu erwähnen. Aber ausgeschlossen ist es damit durchaus nicht. Der Verfasser wendet die sonst von ihm gebrauchten Opferausdrücke: προσφορά, προσφέρειν u. a. auf das himmlische Opfer nicht an, weil sie für den in der jüdischen Opfersprache redenden Verfasser und noch mehr für die jüdisch erzogenen Adressaten technische Ausdrücke bedeuteten, die sie sofort an blutige Opfer nach Art der aaronischen denken ließen.[2] Daher wendet ja auch der Ver-

[1] Soteriologia II, 286 ff.

[2] Fischer, Das Verhältnis von Kreuzesopfer und Meßopfer (Theologie und Glaube 1910, Heft 5, 373): Der Hebräerbrief hat nämlich ganz und gar den Opferbegriff (vielleicht richtiger die Opfersprache!) der jüdischen Synagoge. „Christus opfert sich nochmals" ist dem Hebräerbrief soviel als „Christus stirbt nochmals". Wenn man diesen Opferbegriff des Hebräerbriefes beachtet hätte,

fasser an der Stelle 8, 3, wo er förmlich von himmlischen Opfern redet, den Ausdruck προσφέρειν möglichst allgemein: ἀναγκαῖον καὶ τοῦτον ἔχειν τι, ὃ προσενέγκῃ; daß aber auch dem 9, 24 gebrauchten Ausdruck: ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ κ. τ. λ. der Gedanke an ein Opfer nicht fernliegt, beweist der 9, 26 folgende, vom blutigen Opfer gebrauchte Ausdruck: διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται (Vulgata beidemal: apparere).

4. Das himmlische Opfer ist eine wirkliche **Gabendarbringung,** wenn auch nicht als liturgisches Opfer erweisbar; es ist aber nicht:

a) die „virtuelle Fortsetzung" des Kreuzesopfers.

Es sei ausdrücklich betont: wir behaupten nicht, daß sich die Existenz eines himmlischen Opfers aus dem Hebräerbriefe in dem Sinne nachweisen lasse, daß im Himmel ein liturgisches Opfer, also eine äußerlich rituell dargestellte Selbsthingabe stattfinde; wohl aber fordern wir ein himmlisches Opfer im Sinne einer wahren Gabendarbringung, wie sie dem Ausdruck „προσφέρειν" (Hebr. 8, 3) allein Genüge tut; dem tut nicht Genüge ein bloßes Interzedieren, auch nicht ein Sichzeigen als den, der früher einmal geopfert ist; auch „die fortwährende Geltendmachung des Kreuzesopfers vor Gott", worauf Pohle[1] den Inhalt des sogenannten himmlischen Opfers einschränken will, ist nicht selbst Opfer, kann nicht mit προσφέρειν bezeichnet werden.

Der Inhalt dieses „προσφέρειν" kann auch nicht sein die „Aufopferung des vollbrachten und als vollbracht vergegenwärtigten Opfers" kraft der fortdauernden Opfergesinnung, wie Scheeben[2] das himmlische Opfer auffaßt und als „virtuelle Fortsetzung des Kreuzesopfers" bezeichnet, denn die „Aufopferung eines vollbrachten Opfers" ist ein Unbegriff, weil ja das Opfer seinem tiefsten Wesen nach Inbegriff aller Bewegung auf Gott hin und deshalb seine „aufopfernde" Hinordnung auf Gott gänzlich überflüssig und sinnlos ist. Ich kann wohl ein Werk, das an sich ein von Gott verschiedenes formelles und nächstes

so wäre vielleicht manche Irrung in der Meßopferfrage erspart geblieben. Die neuen Tatsachen und Begriffe des Neuen Bundes mußten erst eine neue Sprache suchen. Ob nicht die Furcht, jüdische Vorstellungen zu wecken, nicht nur den Verfasser des Hebräerbriefes, sondern auch die ältesten Väter in ihrer zurückhaltenden Redeweise über das eucharistische Opfer bestimmt hat? Derselbe Gedanke findet sich bei v. Dunin-Borkowski (Religion, Christentum und Kirche, Kempten 1913, Bd. 2, 414), der sich seinerseits schon auf Bellarmin berufen kann.

[1] Dogmatik 2^2, 222 [2] Dogmatik 3, 444.

Ziel hat, z. B. ein Almosen, Gott „aufopfern", es durch besondere Intention auf Gott richten, nicht aber ein Opfer. Das Opfer ist wesentlich lebendige, tätige Hinbewegung zu Gott; es gibt nur ein Opfer in fieri, nicht ein Opfer in esse, das Gegenstand einer „Aufopferung" sein könnte.

b) Es ist nicht die „aktuelle, substantielle Wiederholung" des Kreuzesopfers.

Nach Thalhofer[1] hält Christus „in seinem Willen die auf Erden in der Hingabe des Lebens vollbrachte Gehorsams- und Entsagungstat fest, läßt den Gehorsam, welchen er stellvertretend am Kreuze geübt, in sich fortdauern, freilich in Form der Glorie, d. h. ohne Kampf und Bitterkeit, und erneuert ihn unzähligemal in ganz aktueller Weise . . ." Thalhofer definiert das himmlische Opfer als „lebendige Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers mittelst substantieller Wiederholung der einen erlösenden Gehorsamstat . . ." Die Schwierigkeiten der Opfertheorie Thalhofers sind oft betont worden, so daß wir nur zwei Gedanken hervorheben möchten; einmal: Christus kann in der Glorie auch nicht im Willen die Gehorsams- und Entsagungstat festhalten, die ihm durch das auf den blutigen Leidenstod gehende und dem viator angepaßte mandatum patris auferlegt war; diese psychologische Unmöglichkeit wird auch durch den Zusatz „freilich in der Form der Glorie d. h. ohne Kampf und Bitterkeit" nicht beseitigt. Ferner: die substantielle Wiederholung der einen erlösenden Gehorsamstat steht in unausgleichbarem Widerspruch mit der im Hebräerbrief klar und deutlich ausgesprochenen Einmaligkeit des Erlösungsopfers. Thalhofers fehlerhafte Überspannung der Einheit von Kreuzesopfer, himmlischem und eucharistischem Opfer bringt ihm um so mehr Schwierigkeiten, als er die Destruktion und Entsagung — wenigstens als im Willen festgehalten — zum Wesen des Opfers macht. Dadurch konnte die von ihm verdienstlicherweise stark betonte innere Opfergesinnung oder richtiger wohl innere Selbsthingabe nicht zu ihrem vollen Rechte kommen.

5. Nähere positive Inhaltsbestimmung des himmlischen Opfers.

Aber was ist denn nun der Inhalt des himmlischen Opfers Christi? Wir haben zu Eingang unserer Untersuchungen als

[1] Das Opfer d. Alten u. d. Neuen Bundes § 30; übrigens stehen bei Thalhofer auch manche Äußerungen, die an die Auffassung Scheebens erinnern, z. B. 210.

das Wesen des Opfers die durch das Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer mit Notwendigkeit geforderte Selbsthingabe des Menschen an Gott festgestellt. Dieser ausnahmslosen Opferpflicht unterliegt auch die hl. Menschheit Christi. Die konkrete Gestaltung, die die Selbsthingabe Christi im Kreuzesopfer annahm, ist schon früher erörtert worden, desgleichen die Verklärung als das Ziel des Kreuzesopfers. Christi Verklärung bedeutet nun nicht das Aufhören seines Opfers. Auch Christi Herrlichkeit zur Rechten des Vaters behält stets den Charakter von Opfer und Gnade; das ist ja gerade der sittliche Adel des zweiten Adam, daß er nicht wie der erste Adam gottgleich, eine unabhängige Größe sein will, nicht aus eigenem Besitz seine Herrlichkeit genießen will, sondern sie dankbar aus Gottes Hand empfängt und im Opfer wieder zu Gott emporträgt. Das Wesentliche des Opfers kann und muß und will auch der verklärte Christus leisten, weil auch für die menschliche Natur des Gottmenschen das Verhältnis Geschöpf — Schöpfer wohl modifiziert, aber nicht aufgehoben ist. Das Opfer des Verklärten als Leben für Gott, Hingabe an Gott ist ausgedrückt in den Worten: „Ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ.“ (Rom. 6, 10), das sakramentale Opferziel in dem Satze: „ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ“ (2 Cor. 14, 4).[1] Freilich ist das himmlische Opfer nicht eine Hingabe an Gott, um die Verklärung erstmalig zu erlangen; wohl aber, um sie stets aufs neue zu empfangen und so in ihr zu verharren. Zwischen dem ersten Empfangen der vollen Verklärung auf Grund des Kreuzesopfers und dem ständigen, dauernden Eingetauchtsein in die Fülle des göttlichen Lichtes im Himmel besteht dasselbe Verhältnis wie zwischen der Erschaffung und der Erhaltung.

Das himmlische Opfer ist die höchste Vollendung dessen, was wir mit Augustinus als sacrificium verum oder internum bezeichnet haben; es ist der höchste Grad der affektiven unio cum Deo im Opfer und der effektiven unio cum Deo im sakramentalen Opferziel. Der verklärte Christus ist die vollendete Form des Opfers und des Sakramentes bzw. der Gnade, weil ganz und ohne jedes Hindernis auch irgendwelcher Straffolgen der Sünde an Gott hingegeben und völlig und hindernislos von göttlichem Leben durchströmt. Gerade dieser Umstand, daß sich das sacrificium verum und internum des verklärten Christus aus seinem Verhältnis zu Gott naturnotwendig ergibt, hindert uns, das

[1] Vgl. das schon genannte Wort des hl. Augustinus: „Vivat Deo de Deo.“

Hebr. 8, 1 ff. geforderte himmlische Opfer mit dem himmlischen Kerne des eucharistischen Opfers in eins zu setzen, wie Bellarmin es tut, obgleich es rein exegetisch vielleicht anginge. Denn das gleichsam naturnotwendige himmlische Opfer als die vornehmste Tat der Gottesliebe Christi kann nicht von der in ihrer Besonderheit von der Erlöserliebe zu den Menschen bestimmten, zeitlich vom menschlichen Priester abhängigen eucharistischen Opfertätigkeit abhängig gedacht werden; sondern umgekehrt, die eucharistische Opfertätigkeit Christi ist eine Besonderung des ununterbrochenen himmlischen Opfers. Ob das himmlische Opfer über das sacrificium verum et internum hinaus sacrificium visibile, ein Opfer im liturgischen Sinne, also von einer die innere Selbsthingabe darstellenden äußeren Handlung begleitet ist, darüber läßt sich Sicheres nicht ausmachen. Aus diesem Grunde das himmlische Opfer überhaupt zu leugnen oder zu bezweifeln, ist allerdings die Konsequenz aus jenem Opferbegriff, der die äußere Opferhandlung unverhältnismäßig bewertet zuungunsten des wahren inneren Opfers, des sacrificium verum, ein Opferbegriff, den wir nicht als zutreffend anerkennen können.

Daß das himmlische Opfer Christi als einigender Mittelpunkt des Kultus der Seligen eine äußere Darstellung finde, ist gewiß der Tatsache der Verklärung der ganzen menschlichen Natur Christi sowie seiner vollendeten Glieder angemessen, aber nicht streng nachweisbar; soviel aber ist gewiß, daß alles, was das Opfer Christi speziell zum Kreuzesopfer machte, was also dem Stande der exinanitio angepaßt war, im himmlischen Opfer des verklärten Christus keinen Platz mehr hat. Das himmlische Opfer ist eben nicht, wie Thalhofer meint, die Fortdauer, sondern die Frucht des Kreuzesopfers; deshalb ist es nicht zutreffend, daß Christus im Himmel „die auf Erden in der Hingabe des Lebens vollbrachte Gehorsams- und Entsagungstat erneuert, . . . um das Verdienst jener Gehorsamstat am Kreuze fort und fort gegenwärtig zu halten und zuwenden zu können . . ."[1] Vielmehr gelangt Christus durch seine absolute Hingabe an Gott im Kreuzestode zu jener Verklärung und Vollendung, in der er erst im vollendeten Sinne causa salutis, caput gratiae und instrumentum coniunctum Divinitatis ist. Darin besteht die objektive Erlösung, daß Christus durch die Genugtuungstat am Kreuze zur mitteilbaren causa salutis verklärt und vollendet wurde (Hebr. 5, 9), zu dem

[1] A. a. O. 214.

vollendet wurde, der „von der Erde erhöht", in der subjektiven Erlösung „alles an sich zieht" (Jo. 12, 23), alle Auserwählten seinem mystischen Leibe eingliedert und so ihr Leben mit dem seinigen ständig als Opfer zu Gott hinaufträgt und durch sein Leben ständig göttliches Leben in sie überströmen läßt als nicht nur moralischer, sondern auch physischer Mittler. So erscheint der verklärte Christus, der Opferkönig und das Gnadenhaupt als die Erfüllung des Gnadenratschlusses Gottes: „das All in Christus wieder unter ein Haupt zu fassen, was im Himmel und was auf Erden ist."[1] Christus als zweites Haupt der Menschheit leitet das vom ersten Haupte Adam irregeleitete menschliche Wollen und Streben in seinem Opfer wieder zu Gott und ebendeshalb die verlorene göttliche Gnade und Beseligung wieder in die Menschheit hinab.

II. Das eucharistische Opfer Christi.

1. Einleitendes: Das eucharistische Opfer, als Opfer der **streitenden** Kirche, ist die der **irdischen** Kirche angepaßte Form des himmlischen Opfers.

Der Ratschluß Gottes, die ἀνακεφαλαίωσις τῶν πάντων ἐν Χριστῷ, ist noch nicht dem vollen Umfange nach verwirklicht. Ganz vollendet ist sie erst in Christus selbst, d. h. vom Standpunkte des zu erlösenden Menschen objektiv, subjektiv vollendet — wenn auch noch nicht dem Leibe nach — auch für jene Erdenpilger, die als lebendige Glieder des Hauptes Christus in das jenseitige Leben hinübergegangen sind; objektiv und subjektiv vollendet wird sie erst sein, wenn die Vollzahl der Auserwählten zur Auferbauung des Leibes Christi nach Leib und Seele in die ewige Ruhe eingegangen sein wird. Der noch auf Erden streitende Teil des Leibes Christi, die irdische Kirche, stellt einen eigentümlichen Mittelzustand dar zwischen der Gottesferne der Adamskinder und der vollendeten Gotteskindschaft der triumphierenden Kirche. Der Erdenschrist ist zwar erlöst, die Sündenschuld ist von ihm genommen, aber, wenn auch zum Erben Christi berufen, wandelt er noch als Erbe Adams in einem Leibe, der als „corpus peccati" mit den Straffolgen der Sünde belastet ist und auch den eng mit ihm verflochtenen Geist niederzieht;

[1] Eph. 1, 10: „ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐν τοῖς οὐρανίοις καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς."

seine geistig-leibliche Natur ist trotz der Rechtfertigung noch nicht fähig, sich frei und ohne Hindernis an Gott hinzugeben:[1] seine Natur ist noch ebensosehr Hindernis als Werkzeug des Aufstrebens zu Gott im Opfer.[2] Insofern unterliegt er noch der Notwendigkeit, „daß der Leib der Sünde zerstört werde (Röm. 6, 6)"; er ist unvollendeter Pilger, und sein Opfer müßte demnach Destruktionsopfer sein.[3] Jedoch, das Selbstopfer des Einzelchristen soll nicht unvermittelt zu Gott emporsteigen, sondern auch hier zeigt sich Christus als der Mittler, als der Weg, auf dem allein jeder zum Vater kommen soll, als derjenige, dessen Opfer uns dazu verhelfen soll, selbst ein Gott wohlgefälliges, vollkommenes Opfer zu werden. In diesem Sinne betet ja auch die Kirche:[4] „Propitius, Domine, quaesumus, haec dona sanctifica, et hostiae spiritualis oblatione suscepta, nosmetipsos tibi perfice munus aeternum." Der Einzelchrist soll eingehen in das Opfer Christi. Da nun aber das himmlische Opfer des vollendeten Christus der am Irdisch-Sinnlichen haftenden Wahrnehmung des

---

[1] Vgl. 2 Kor. 5, 6: „. . . εἰδότες ὅτι ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου."

[2] Dieser Gedanke kommt sehr schön zum Ausdruck in der Sekrete der Missa ad postulandam continentiam des Missale Romanum: „Dirumpe, Domine, vincula peccatorum nostrorum: et, ut sacrificare tibi hostiam laudis absoluta libertate, ac munda mente possimus, retribue, quae ante tribuisti, et salva nos per indulgentiam, quos dignatus es salvare per gratiam." Was hier vom Verhältnis des Zustandes der Sünde bzw. der Gnade innerhalb des Pilgerzustandes zur Idealform des Opfers gesagt ist, das läßt sich ohne weiteres auf das Verhältnis des Pilgerzustandes einerseits und des verlorenen paradiesischen bzw. des zu gewinnenden himmlischen Zustandes anderseits zum idealen Opfer anwenden.

Der Gegensatz zwischen der Vollkommenheit des Opfers im Verklärungszustande und der Unvollkommenheit des Opfers der irdischen Menschen ist sehr schön ausgesprochen vom hl. Augustinus. Zu den Psalmworten: „Introibo domum tuam in holocaustis" bemerkt er: „Quid est holocaustum? Totum incensum, sed igne divino . . . Totum meum consumat ignis tuus, nihil mei remaneat mihi, totum sit tibi. Hoc autem erit in resurrectione mortuorum, quando et corruptibile hoc induetur incorruptione et mortale hoc induetur immortalitate . . ." (En. in psalm. 65). Ferner von Gregor d. Gr. (in Ezech. Hom. 22): Sancta ecclesia duas habet vitas, unam, quam temporaliter ducit, aliam, quam in aeternum recipit. Atque in utraque vita offert sacrificium, hic videlicet sacrificium compunctionis, et illic sacrificium laudis . . . In utroque autem sacrificio carnes offeruntur, quia hic oblatio carnis est maceratio corporis, ibi oblatio carnis est in laude Dei gloria resurrectionis. Tunc quippe illic quasi in holocaustum offeretur caro, quando in aeterna incorruptione permutata nil contradictionis, nil mortalitatis habuerit, quia tota simul amoris eius ignibus accensa in laude sine fine permanebit." Außer diesen ganz im Geiste der Opferauffassung Augustins gehaltenen Ausführungen sieh besonders auch De civit. Dei XX, 25—26, die man hier fast ausschreiben müßte.

[3] Vgl. oben S. 78 ff.

[4] Secreta der Fer. II p. Pent. Vgl. auch die Secreta des Fest. SS. Trinitatis: „. . . per eam (hostiam) nosmetipsos tibi perfice munus aeternum."

Erdenpilgers sich entzieht und vor allem der Zuständlichkeit des verklärten Christus, nicht aber jener des unverklärten Erdenchristen entsprechend geartet ist, so hat das letzte Liebesvermächtnis des Erlösers uns sein Opfer in einer Form auf Erden hinterlassen, wie sie einerseits seiner Verklärung, anderseits unserem Verklärungsbedürfnis entspricht.

Das Wesen dieses Opfer kann kein anderes sein als das des himmlischen Opfers, als jene Selbsthingabe, die aus der Ökonomie des Gottmenschen naturgemäß hervorwächst; es kann vor allem nicht in irgendwelcher wirklichen Destruktion des Christus bestehen, der „von den Toden erstanden, nicht mehr stirbt"; was Christus gemäß dem Auftrage seines Vaters an Selbstentäußerung leisten mußte, das hat er am Kreuze geleistet. Aber jener wesentliche Opferakt kann eine besondere Gestaltung annehmen, er kann besondere Beziehungen zur irdischen Kirche eingehen, und die liturgische Darstellung des wesentlichen Opfer Christi kann in einer Form geschehen, die Rücksicht nimmt auf die unvollendeten, verklärungsbedürftigen Opferteilnehmer. Denn Teilnehmer am Opfer Christi sollen wir sein. Durch das universale Opfer Christi sind wir nicht der Opferpflicht enthoben, weil sie wesentliche Pflicht des Menschen ist; aber als Glieder Christi sollen wir nicht jeder für sich, sondern im Anschluß an unser Haupt, an unseren Hohenpriester opfern.

2. Das eucharistische Opfer ist die irdisch-sichtbare Gestaltung des himmlischen Opfers zum Zwecke der (**aktiven** und **passiven**) Inkorporation der Gläubigen in Christi **Opfer** und Opfer**mahl.**

Damit das Opfer Christi zum Opfer des ganzen mystischen Leibes werde, nimmt es in der streitenden Kirche eine Gestalt an, die die Teilnahme der unvollendeten Glieder des Leibes ermöglicht, und zwar dem Doppelziele des Opfers, der Gottverherrlichung durch eigene Verklärung entsprechend, durch ethisch-aszetische Teilnahme am formellen Opferakt und durch physisch-sakramentale Teilnahme an dem von Christus schon erreichten, von den unverklärten Gliedern noch zu erreichenden Opferziel im Opfermahle.[1]

[1] Funke (Die Genugtuungstheorie des hl. Anselm 2) spricht von der subjektiven Erlösung als dem „übernatürlichen, ontologisch-psychologischen Reflex der Heilstat Christi in den einzelnen Subjekten". Wenn wir statt „ontologisch-

Ganz entsprechend der Ökonomie des übernatürlichen Gnadenlebens überhaupt gestaltet sich diese Opferteilnahme der Gläubigen nicht als in einem Mal zu vollziehende, sondern als eine stufenweise fortschreitende Inkorporation in Christus den Mittler und dadurch als fortschreitende Union mit Gott. Die Gnade wird nicht gleich im Vollmaße der Glorie gegeben, sondern als ein Keim, der durch die eigene Tätigkeit des Empfängers und durch stete göttliche Wachstumsförderung zum Vollmaß der Glorie sich entfalten soll. In der Taufe erhält der Christ die erste Lebensverbindung mit Christus, gleichsam die Basis, von der aus er durch stufenweise fortschreitende und ineinanderwebende eigene Tätigkeit und göttliche Gnadenhilfe, also sakrifiziell und sakramental, zur völligen, zur Verklärung reifen Eingliederung in Christus sich aufbauen und auferbaut werden soll. Das übernatürliche Leben ist eine fortgesetzte Verkettung von Gnade und Opfer, Opfer und Gnade. Die Gnade (gratia elevans) als übernatürliches Seins- und Wirkprinzip befähigt den Menschen zum elevare se ipsum, zum Opfer im weiteren Sinne des Augustinischen Opferbegriffes: „omne opus, quod agitur, ut sancta societate adhaereamus Deo"; und diese treue aktive Mitwirkung bereitet ihn wieder zum Empfange weiterer Gnaden. Diesem allmählichen, stufenweisen Erwerb des Heiles als vollendeter Inkorporation in Christus, und zwar durch sakrifizielle Tätigkeit auf Gott hin und durch sakramentales Aufnehmen göttlicher Einflüsse[1] entspricht völlig die besondere Art des eucharistischen Opfers und Sakramentes. Die Eucharistie ist eben nichts anderes als der Gott-Mensch, der wesenhaft in sich Opfer und Sakrament ist, gegenwärtig in der Menschheit als ihr Hoherpriester und ihr Gnadenhaupt.

3. Das **Wesen** des eucharistischen Opfers ist die Selbsthingabe Christi.

a) Nicht die Kirche bzw. der irdische Priester, son-

psychologisch" setzen „ontologisch-ethisch", so ist das der oben ausgesprochene Gedanke, nur daß wir mehr die Eingliederung in Christus als die Ausstrahlung von Christus betonen möchten, wenn auch die Endwirkung dieselbe ist.

[1] Sehr deutlich ist dieses Ineinanderwirken von Opfer (eigener Tätigkeit) und Sakrament (göttlicher Tätigkeit, aufnehmendem Empfangen des Menschen) ausgedrückt in der Secreta „ad postulandam caritatem": „Deus, qui nos ad imaginem tuam (das Ziel der Gottgemeinschaft!) sacramentis renovas et praeceptis: perfice gressus nostros in semitis tuis: ut caritatis donum, quod fecisti a nobis sperari, per haec, quae offerimus sacrificia, facias veraciter apprehendi."

dern Christus ist der eigentliche Darbringer des eucharistischen Opfers.

Wenn auch die Eigenart des eucharistischen Opfers ganz durch die Bedürfnisse und Zwecke der streitenden Kirche bestimmt ist und so mit vollem Rechte das eucharistische Opfer das Opfer der Kirche heißt, so ist deshalb nicht die Kirche bzw. der irdische Priester der eigentliche Darbringer dieses Opfers, wenn es auch nach der Sprache der Opferliturgie vielfach so den Anschein hat. Die lebendig-dramatische, vor allem auch die Opferteilnahme der Kirche betonende Sprache der Liturgie und selbst Kanon 2 der 22. Sitzung des Tridentinischen Konzils („ut offerrent sacerdotes corpus et sanguinem") sind nach den Ausführungen desselben Konzils, wonach Christus Priester und Gabe seines Opfers ist, zu beurteilen; die irdischen Priester sind nur Organe[1] Christi. Das eigentliche Wesen des Meßopfers, das sacrificium verum et internum, ist nichts anderes als jene Selbsthingabe Christi, wie sie auch das Wesen des Kreuzes- und des himmlischen Opfers bildet; es ist Selbsthingabe Christi im strengen Sinne.

b) **Leib und Blut Christi** sind **nicht** die **komplete** Gabe des eucharistischen Opfers.

Schon bei der Besprechung des Kreuzesopfers Christi haben wir hervorgehoben, daß sowohl nach der Hl. Schrift wie nach dem Tridentinum trotz gelegentlicher scheinbar widersprechender Ausdrucksweise nicht ausschließlich Leib und Blut Christi, sondern der ganze Christus als das Objekt seines Selbstopfers genommen werden muß. Ebenso darf man im eucharistischen Opfer Christi nicht seinen Leib und sein Blut als (komplete) dingliche, objektive Opfergabe, die seelische Tat Christi aber nur als Opfergesinnung, Opferwillen fassen; in der wirklichen Selbsthingabe ist die ganze geistig-leibliche selbstmächtige Natur Priester und Opfergabe, beides im selbigen Umfange, nur in verschiedener Beziehung.

Zwingen nun aber die Ausdrücke des Tridentinum: „corpus et sanguinem suum Deo patri obtulit", „ut (Apostoli) offerrent corpus et sanguinem suum" nicht dazu, den Leib und das Blut

[1] Vgl. dazu die schönen Ausführungen über das Verhältnis des Priestertums Christi zum irdischen Priestertum bei v. Dunin-Borkowski in „Religion, Christentum, Kirche" (Kempten 1913) 2, 413 ff., besonders 417.

Christi als äußere, dingliche Opfergaben zu betrachten?[1] Wir sind der Ansicht, daß in diesen Ausdrücken nicht Leib und Blut Christi als dingliches Opferobjekt festgelegt worden, sondern daß sie sich im Gegenteil widerspruchsfrei nur erklären lassen, wenn festgehalten wird, daß auch das eucharistische Opfer Selbsthingabe im oben bezeichneten Sinne ist. Wenn corpus et sanguis Christi die eucharistische Opfergabe formell und komplet bezeichneten, dann müßten corpus et sanguis Christi auch die komplete Opfergabe des Kreuzesopfers sein; denn das Konzil betont ausdrücklich die volle Identität der Opfergabe in beiden Opfern: „Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit . . .“ (Sess. XXII. cap. 2.) Für das Kreuzesopfer ist früher[2] gezeigt, daß die Schriftstellen, die jene „dingliche“ Auffassung begünstigen könnten, als unvollständige Hervorhebungen zu nehmen sind gegenüber den Aussprüchen der Hl. Schrift, die von einem „obtulit semetipsum“ sprechen. Auch die einschlägigen Ausführungen des Tridentinischen Konzils gebrauchen, wenn sie vom Kreuzesopfer reden, durchgängig zur Bezeichnung des Objektes den reflexiven Ausdruck: „obtulit semetipsum“; dagegen nennen sie als das Objekt der Meßopfer- bzw. der Abendmahlshandlung „corpus et sanguis“, an einer Stelle jedoch auch „seipsum“, wenn auch in der passivischen Verbindung wohl nicht in streng reflexivem Sinne: „. . . Novum instituit Pascha, seipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum . . .“ (Sess. XXII. cap. 1.) Daß nun dieses seipsum nicht im einschränkenden Sinne von corpus et sanguis zu nehmen, sondern daß vielmehr corpus et sanguis zum Umfang der ganzen geistig-leiblichen Natur, zum reflexiven seipsum zu erweitern und im sprachlichen Ausdruck nur unter bestimmter Rücksicht aus diesem Umfange ausgesondert sind, scheint unzweifelhaft. Es ergibt sich das eigentlich schon aus dem, was wir früher über die Unmöglichkeit einer oblatio rei externae und die alleinige Möglichkeit der ethischen Selbsthingabe Gott gegenüber gesagt haben; wir möchten jedoch der Wichtigkeit der Sache wegen auf einige Widersprüche im einzelnen hinweisen:

---

[1] Struckmann (Theol. Revue 1912, Sp. 462) spricht von der besonderen „Wucht“ der Erklärung des Tridentinums: „corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo patri obtulit.“

[2] Vgl. oben S. 116 ff.

α) res substantialis externa — und eine solche wird ja von jener Ansicht als Opfergabe gefordert[1] — sind Leib und Blut nicht, solange sie Bestandteile der gesamten menschlichen Natur Christi sind, sondern sie werden es erst durch den Vollzug des blutigen Opfers, das sie von der Seele trennt; das Objekt des Opferaktes entstünde also erst durch den Vollzug des Opferaktes.

β) Wollte man dagegen geltend machen, auch während der Verbindung mit der Seele Christi ständen Leib und Blut immerhin als inkomplete Substanz dem Opferwillen der Seele gegenüber, und das Darbringen dieser substantialen Objekte bestehe eben in ihrer freiwilligen Hingabe in den Tod,[2] so bliebe dagegen zu bedenken: Ist denn das Preisgeben einer Sache eine Gabe an Gott? mehr noch: ist ein toter Leib, vergossenes Blut mehr Gabe an Gott, Gott inniger verbunden, mehr zu Gottes Eigen geworden, als wenn dieser Leib und dieses Blut lebendiges Werkzeug einer in Liebeshingabe zu Gott emporstrebenden Seele sind? Die Ansicht verkennt eben die wahre Bedeutung der Destruktion. Das Opfer des Lebens besteht nicht darin, daß man zur Anerkennung der göttlichen Allherrschaft über Leben und Tod das Leben der Zerstörung preisgibt,[3] sondern darin, daß der Mensch, dem göttlichen Gesetze des Straftodes sich unterwerfend ein noch nicht verklärtes, noch von den Folgen der Selbstsucht Adams durchsetztes Leibesleben dem läuternden Tode hingibt, um von Gott ein verklärtes, ungehemmt zu seinem Lobe sich aufschwingendes, von jeder Selbstsucht oder wenigstens von den niederziehenden Folgen der Selbstsucht Adams freies Leben wiederzugewinnen.[4] Auch das alttestamentliche Tierschlachtopfer

[1] Auch wir fordern (vgl. S. 64 f. oben) eine substantiale Opfergabe; aber deshalb, weil wir die restlose Selbsthingabe der geschöpflichen Person fordern, die sich nur in einem an einer substantialen äußeren „Gabe" vollzogenen Ritus angemessen ausdrückt, nicht im Sinne einer Gabe, die vom Geber substantial verschieden, ihm äußerlich ist.

[2] Dorsch (Ztschr. für kathol. Theol. 1910, 312) will aus Jo. 10, 17—18 nachweisen, daß der Kreuzestod Jesu „das Darbringen einer Gabe", des Lebens, in seinem Sinne einer oblatio rei externae gewesen sei. In Wirklichkeit lehren die Verse nur das absolut Freimächtige des Todes Jesu. „Nemo tollit eam (animam) a me, sed ego pono (τίθημι) eam a meipso, et potestatem habeo ponendi eam: et potestatem habeo, iterum sumendi eam." Von einer Gabe wird an dieser Stelle mit keiner Silbe gesprochen.

[3] Dieser Ansicht könnte man die Frage aus Ps. 29 vorlegen: „Quae utilitas in sanguine meo, dum descendo in corruptionem? Numquid confitebitur tibi pulvis, aut annuntiabit laudem tuam?" In der Antwort betont der Psalmist die positive Verehrung Gottes durch den begnadigten Menschen: „Convertisti planctum meum in gaudium mihi . . . ut cantet tibi gloria mea."

[4] Dies ist der eigentliche Sinn des „morte intercedente Deo Patri se obtulit" (Trident.). Im letzten Grunde ist maßgebend, daß der für die Erbsünde

war nicht Zerstörung des tierischen Lebens zur Anerkennung göttlicher Allherrschaft, sondern symbolische Anerkennung dafür, daß das durch das Tierleben repräsentierte Menschenleben, weil der Sünde und dem Tode verfallen, sterben müsse, um als reine Brandopferflamme zu Gott aufsteigen zu können.[1] Was im Opfer des Lebens zerstört wird, ist nicht das Leben, sondern der Tod. Wie könnte sonst das Kreuzesopfer der Mittelpunkt der Religion sein, deren Stifter gesagt hat: „Ich bin gekommen, daß sie das Leben haben und es im Überfluß haben" (Jo. 10, 10)? „Verschlungen ist der Tod im Siege; Tod, wo ist dein Sieg?" (1 Cor. 15, 54—55.) „Ὃ γὰρ ἀπέθανεν, ἀπέθανεν τῇ ἁμαρτίᾳ ἐπάπαξ, ἐφάπαξ, ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ" (Röm. 6, 10).[2] „Qui mortem nostram moriendo destruxit et vitam resurgendo reparavit" (Osterpräfation).

Wenn also nach der allgemeinen, von der Hl. Schrift bestätigten Idee des Opfers selbst beim blutigen Todesopfer des Kreuzes Leib und Blut die Opfergabe nicht komplet ausdrücken, so ist das um so weniger beim eucharistischen Opfer, wo nicht einmal eine Trennung des Leibes und Blutes von der Seele Christi statthat, anzunehmen. Christus hat am Kreuze seinen Leib und sein Blut geopfert und opfert sie in der hl. Messe, aber als Teile seiner ganzen menschlichen Natur. Wenn sie von der Hl. Schrift als Objekt des Kreuzesopfers besonders genannt werden, so ist das gerechtfertigt durch den destruktorischen, blutigen Charakter des Kreuzesopfers und durch dessen Verhältnis zu den vorbildlichen Opfern des Alten Bundes; wenn Leib und Blut Christi als Gabe des eucharistischen Opfers vom Tridentinum und von der Sprache der Liturgie herausgehoben werden, so hat das seine gute Begründung in dem Abhängigkeitsverhältnis des Meßopfers vom Kreuzesopfer sowie in dem Ritus, den Christus beim Abendmahle für das Meßopfer festsetzte; denn

---

verhängte Tod nicht nur poena vindicativa, sein freiwilliges Erdulden also Anerkennung der göttlichen Allherrschaft, sondern auch poena medicinalis ist, seine freie Übernahme also Hingabe an die allmächtige heiligende Güte, die durch den Tod des Verderbten hindurch zu höherem Leben ruft. — Die Destruktion geht aus jenem Verlangen hervor, das Paulus mit den Worten ausdrückt: „Cupio dissolvi et esse tecum." Unser Gedanke ist auch ausgesprochen 2 Cor. 5, 4: „. . . nolumus expoliari, sed supervestiri, ut absorbeatur, quod mortale est, a vita."

[1] Vgl. die Secreta Fer. II hebdom. mai.: „Haec sacrificia nos, omnipotens Deus, potenti virtute mundatos ad suum faciant puriores venire principium."

[2] Der Objektsakkusativ läßt sich nicht dem deutschen Sprachgeiste entsprechend wiedergeben, so daß eine Übersetzung den Gedanken abschwächen würde; das Sterben ist wunderbar kräftig als ein einmaliges, untergeordnetes, dem Leben für Gott dienstbares Moment gekennzeichnet.

diese kultische Anordnung Christi entsprach dem allgemeinen Bedürfnis des Gottesdienstes, möglichst anschaulich zu sein und zu sprechen; sowohl die Einsetzungsworte Christi wie die Sprache der Liturgie sind anschauliche Synekdoche; wie man bei den typischen Opfern des Alten Bundes statt der (damals nicht tunlichen) Selbsthingabe, die sich in einem äußeren Gegenstand ein Symbol nimmt, das Symbol selbst Opfer genannt hat, so ähnlich auch hier, da ja Leib und Blut Christi in ihren sichtbaren Gestalten zugleich als Symbol fungieren. Daß „corpus et sanguis" nicht als formelle, streng logisch erwogene und abgegrenzte Begriffe zur kompleten Bezeichnung der eucharistischen Opfergabe stehen, das erhellt schon daraus, daß sie gar keine sich ausschließenden Begriffe sind, da ja „sanguis" unter den Begriff „corpus" fällt, also mindestens „sanguis" als logisch überflüssige, unter anderen Rücksichten allerdings sehr wohlbegründete anschauliche Hervorhebung gelten muß. Außer den genannten Gründen kommt nämlich für die Hervorhebung von „corpus et sanguis" noch in Betracht die Rücksicht auf die sakramentale Seite des eucharistischen Opfers, das Opfermahl, dessen sichtbaren Gestalten, Brot und Wein, zunächst und unmittelbar Leib und Blut Christi, erst in vermittelter Weise der ganze Christus entsprechen.

c) Die abweichende Meinung von Dorsch.

Unsere Auffassung, daß Wesen und Kern des eucharistischen Opfers die Selbsthingabe des ganzen verklärten Christus an Gott ist, möchten wir noch sicherstellen gegen die Ansicht, die Dorsch in seiner Auseinandersetzung mit Wieland entwickelt.[1] Da sie in jüngster Zeit und unter dem Eindruck der scharfen Kritik Wielands an dem herkömmlichen Begriff der oblatio rei externae ausgesprochen ist, wollen wir sie ausführlicher wiedergeben. Wer übrigens die Kontroverse Dorsch-Wieland verfolgt, wird nicht übersehen können, daß Dorsch im Verlauf der Auseinandersetzung das Wesen des Opferaktes Christi mehr vom Äußeren in das Innere verlegt hat.

Wieland[2] bestreitet die Anwendbarkeit der herkömmlichen Schuldefinition des Opfers — er nimmt als Typus derselben die Form Simars: „sacrificium est oblatio rei sensibilis cum eius destructione vel immutatione ritu mystico consecrata" — auf das Opfer des Neuen Bundes, speziell auf das Meßopfer. Abgesehen von den Schwierigkeiten, die nach Wieland aus jenem Opferbegriff für Kreuz- und Meßopfer in gleicher Weise sich ergeben, und die wir zum Teil schon bei der Er-

[1] Dorsch, Ztschr. für kathol. Theol. 1910, 313 ff.; Wieland, Der vorirenäische Opferbegriff 180 ff.

[2] A. a. O. 181 ff.

örterung des Kreuzesopfers berücksichtigt haben, findet er für das Meßopfer noch eine besondere Schwierigkeit: „Konnte Christus, nachdem er einmal sein Fleisch und Blut Gott zu eigen gegeben, dieses Geschenk wiederholen? Kann man zweimal und x-mal einem anderen etwas schenken, was man ihm einmal zu eigen gegeben? Nein, man kann bloß die einmalige Schenkung wiederholt bestätigen, dem Beschenkten wiederholt vor Augen stellen, aber weder das eine noch das andere ist eine wahre und eigentliche oblatio, wie sie doch die genannte Definition von der Messe verlangt."[1] Man wird das Berechtigte dieses Einwandes nicht verkennen können, und Dorsch erwidert daher mit einer gewissen Einräumung: „Wieland scheint fast zu glauben, daß sich eine Schenkung vollziehen müsse in der Art, wie wir einem Bettler ein Geldstück verabreichen, oder ein rein materielles Gut in den Besitz eines anderen übergehen lassen; in derlei Gütern mag seine Schwierigkeit irgendwie zu Recht bestehen. Sie schwindet, wenn wir an Geschenke denken, die in einer freien, vernünftigen Natur bestehen; eine solche übergibt sich einem andern, wenn sie sich in dessen Dienst stellt. Trotz ihrer Hingabe aber in den Dienst eines andern bleibt sie frei; ihre Natur kann sie eben nicht verleugnen; sie kann sich ebendeshalb auch immer und immer wieder aufs neue darbieten und hingeben. Und wenn schon die Bestätigung von Schenkungsurkunden unter den Menschen so hoch geschätzt wird, um wie viel wertvoller wird eine erneute Hingabe seiner ganzen Persönlichkeit erscheinen, die stets frei vollzogen der erstmaligen in jeder Beziehung gleichkommt . . ."[2]

Wir würden nach diesen Worten Dorsch als unseren wertvollen Bundesgenossen begrüßen und in ihnen fast genau das ausgesprochen finden, was wir als „ethische Selbsthingabe einer freien Natur oder Person" bezeichnen, wenn nicht die weiter folgenden Ausführungen von Dorsch zeigten, daß er im Grunde und speziell in der Anwendung auf das Meßopfer an einer „dinglichen" Gabendarbringung festhält, an einer Entäußerung, die nicht wie die Selbsthingabe ihrem Wesen nach die Abkehr der ganzen Natur vom egozentrischen Standpunkt der Sünde und die völlige Hinkehr zum theozentrischen Standpunkt, sondern die auf den Verzicht auf einen Bestandteil, einen Teilbezirk der eigenen Natur, um ihn für Gott als Gabe, als Geschenk frei zu machen, beschränkt bleibt. Dorsch fährt nämlich fort (314):

„Was nun unsere Sache im besonderen betrifft, so ist es freilich wahr: Christus hat sich einmal in der Weise dargeboten, daß er dabei wahrhaft das Leben verlor und starb; aber dieses ward ihm wieder zurückgestellt: ‚fui mortuus — so sagt er von sich (Offb. 1, 18) — et ecce sum vivus in saecula saeculorum.' Er kann also sein Leben aufs neue dem Vater darbieten. Jedoch da ‚erklärt die Schrift (Wieland 186), Christus sei einmal gestorben, der Tod habe keine Gewalt mehr über ihn. Ein neues wirkliches Sterben Christi in der Messe ist also schlechthin unmöglich, und ein mystisches Sterben ist eben kein

[1] A. a. O. 183.
[2] A. a. O. 313.

Sterben'. — Aber ist es auch notwendig, daß Christus zur Vollendung eines Gabenopfers in jeder Messe auf ein neues sterbe? Gewiß, in irgendeinem Sinne wird jene Oblation vollkommen[1] sein, der nicht nur eine Akzeptation, sondern auch der reelle Vollzug dessen entspricht, wozu das Anerbieten gemacht wurde; wenn, wie es am Kreuze geschah, Christus sich und sein Leben dem Vater zur Verfügung stellte und sich dementsprechend im Dienste und zur Verherrlichung Gottes bis zur Vernichtung seiner selbst aufzehrte. Zum Wesen der Oblation aber gehört ein solcher reeller Vollzug nicht mehr; dieses ist mit der Akzeptation gegeben."

„Vom Tode erstanden lebte also Christus auch in seiner menschlichen Natur wieder auf; und im Vollbesitz seiner verklärten Freiheit verläßt er nun gleichsam den Thron der Herrlichkeit zur Rechten des Vaters, nimmt die einstige Vollziehung seiner blutig vollzogenen Hingabe wieder auf und bietet sich unter dem Hinweise auf sie in einem äußeren, zeremoniellen Akt dem Vater aufs neue dar; nur zum wirklichen Vollzug, zu einer realen Trennung der heiligsten Menschheit kommt es jetzt nicht mehr wie ehedem am Kreuz. Was aber so im Vollzug und im Vergleich mit dem Kreuzopfer in der Messe fehlen mag, das scheint mir vielfach ersetzt zu werden durch die Erhabenheit der Stellung desjenigen, der sich mitten aus göttlicher Verklärung heraus unter so demütigen Formen opfert und weiht."

„So kann Christus in der Eucharistie freilich nicht mehr sterben, nicht mehr blutig sich opfern; aber er kann sein Leben, seinen Leib und sein Blut aufs neue in aller Wirklichkeit darbieten — die Darstellung unter den Formen der ehemaligen Entäußerung seines gottmenschlichen Lebens zeigt, wie weit er in seinem Darbieten zu gehen bereit ist. Gott seinerseits kann dieses Darbieten wirklich annehmen und er nimmt es an, ohne jedoch zur vollen Ausführung vorzuschreiten; er bekommt durch die Hingabe seines Sohnes einen neuen Rechtstitel, ein Recht, auf dessen Gebrauch er nun verzichtet. Die Oblation ist so wesentlich geschehen und das eucharistische Opfer als wahres Gabenopfer vollzogen."

„Vielleicht ist es nicht ungeschickt, zum näheren Verständnis einen Blick auf die Opfer des Alten Bundes zu werfen. Dort war es zwar das Opfertier, das zunächst dargeboten und geschlachtet ward; aber wir wissen auch, es war dies nur stellvertretend. Was eigentlich und in letzter Linie dargeboten wurde, war der opfernde Mensch, das opfernde Volk selbst. Auch dort kam so die eigentliche Darbietung nicht zur Vollstreckung, es blieb diesbezüglich bei der bloßen Akzeptation von seiten Gottes auch in jenen eigentlichen und rechten Gabenopfern."

„Wir verstehen zugleich ohne jede Schwierigkeit, wie unser Herr kraft seiner menschlichen Freiheit, die stets ungeschmälert bleibt, sein Opferanerbieten tausend- und tausendmal erneuern, und sich oft und oft zu seiner Selbstentäußerung bereit erklären kann."

---

[1] So im Text; es wird heißen sollen: vollkommener.

Wir haben die Ansicht von Dorsch so ausführlich wiedergegeben, weil sie die jüngste und Wielands scharfe Kritik des Opferbegriffes berücksichtigende Verteidigung einer Gabendarbringung an Gott im Sinne einer dinglichen Gabe, einer oblatio rei substantialis externae ist. Allerdings ist hier der dingliche Charakter der Gabe nicht mehr so schroff betont wie in Dorschs erstem Buche (Der Opfercharakter der Eucharistie). Dort nennt er z. B. (68) das Opfer eine „äußere Handlung, die sich in einer materiellen Sache vollzieht, welche dadurch der eigenen Verwendung des Menschen entzogen und auf die Verehrung Gottes hingeordnet, insofern als ihm dargeboten und geopfert erscheint"; und ebenda (135) meint er: „Der eigentliche Sakrifikalakt besagt ein Darbringen, welches sein äußeres Objekt in Christus findet." Im Gegensatz dazu ist in seinen obenangeführten Darlegungen unter dem Eindruck der Argumente von Wieland die dingliche Gabe mehr in die Richtung einer persönlichen Leistung umgedeutet. Aber auch hier noch sind „Leben, Leib und Blut" formell und komplet die Opfergabe. Was ist nun von der dargelegten Auffassung Dorschs zu halten?

Man könnte die Ansicht von Dorsch wohl auf folgende kurze Formel bringen: Das Kreuzesopfer Christi ist die angebotene, akzeptierte und vollzogene, das eucharistische die bloß angebotene und akzeptierte, aber nicht vollzogene Selbstentäußerung Christi im Dienste Gottes bis zur Vernichtung, bis zum Verzicht auf Leib und Leben. Die vollzogene Selbstentäußerung ist die blutige, die bloß angenommene ist die unblutige Weise der Darbringung. Man sieht sofort, auch nach Dorsch ist dem Opfer das destruktorische Moment wesentlich; wenn er auch den rellen Vollzug der Destruktion vom Wesen des Opfers ausschließt (s. oben), so geht doch das Angebot auf Selbstentäußerung bis zur Vernichtung. Im Grunde ist die Ansicht von Dorsch dieselbe, die Thalhofer mit den Worten ausspricht: „Im Moment der Konsekration ist Jesu Seele von dem wesentlich gleichen Opfergehorsam und Entsagungsgeiste bewegt wie damals, als der Heiland am Kreuze hing."[1] So wenig wie Thalhofer die „Entsagungstat" Christi „in Form der Verklärung" als real vollzogene begreiflich zu machen vermocht hat, ebensowenig dürfte es gelingen, diese Selbstentäußerung, diese „Wiederaufnahme der einstigen Vollziehung seiner blutig vollzogenen Hingabe" (Dorsch, Zeitschr. 314) in der Form des Angebots[2] sich vorstellig zu machen. Gewiß würde auch der verklärte Christus bereit sein, nochmals sein Leben niederzulegen, wenn Gott es von ihm verlangte; denn auch im Himmel ist es seine Speise, den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hat. Aber, ist anzunehmen, daß Christi Gesinnung gegen den Vater im Himmel auf eine Leistung gehe, die als mandatum patris für den himmlischen Christus geradezu ausgeschlossen erscheint? Ist an-

[1] Das Opfer des Alten und des Neuen Bundes 261.

[2] An anderer Stelle (Opferchar. d. Euch. 282) meint Dorsch noch: „In wiefern eine solche Verzichtleistung gerade im Meßopfer zu finden ist, das ist hier nicht unsere Sache zu untersuchen; aber sicher tritt eine solche mit ein."

zunehmen, daß Christus, der den Vater gebeten hat: „clarifica me ipsum", im endgültigen Besitz dieser Glorie dem Vater den Verzicht auf diese Glorie anbiete, so daß Gott dadurch ein „Recht", einen „Rechtstitel" erlangt, auf dessen Gebrauch er dann verzichtet? Es widerspricht geradezu dem Stande der Verklärung Christi, daß er dem Vater ein „Anerbieten" mache, das nur dem Stande des viator entsprach, von diesem aber auch durchgeführt wurde.

Ob überhaupt in dem Unterschied zwischen bloßem Angebot und Vollzug die „ratio offerendi diversa" gelegen ist? Dorsch meint (314): „Zum Wesen der Oblation gehört ein solcher reeller Vollzug nicht mehr; dieses ist mit der Akzeptation gegeben." Uns scheint, daß einerseits die Akzeptation zum Wesen der Oblation, der Gabendarbringung nicht gehört; der subjektive Akt des Schenkens ist gegeben, auch wenn die Gegenseite die Schenkung nicht durch einen förmlichen Willensakt eigens annimmt. Anderseits scheint es uns für eine oblatio substantialis, auch wenn sie „in einer freien, vernünftigen Natur besteht" (s. oben), erforderlich zu sein, daß sie, wenn sie wirklich werden soll, auch vollzogen wird. Die oblatio substantialis besteht doch gerade darin, daß ich eine Substanz darbringe, hingebe, in Gottes Eigentum überführe. Ein bloßes Anerbieten ist noch nicht das wirkliche Geben einer Substanz, sondern nur die Bereitwilligkeit zu einer Handlung. Ein Anerbieten ist etwas durchaus anderes als eine Gabe; es ist etwas ganz anderes, ob ich mich erbiete, jemandem ein Geschenk zu machen, oder ob ich das Geschenk wirklich mache. Auch Stentrup[1] meint in ähnlichem Zusammenhang: „Num idem est promptitudo ad aliquid agendum ipsaque actio?"

Was die Berufung von Dorsch auf die alttestamentlichen substitutiven Tieropfer anbetrifft, so ist sie unseres Erachtens durchaus unzutreffend. Gerade, weil Gott das Opfer der sündigen Menschen nicht annehmen konnte, weil die blutige Hingabe des bloßen Menschen in den Tod keine todüberwindende Kraft hatte, wurde das Opfer, das der Mensch schuldig bleiben mußte, an einem Tiere dargestellt, nicht aber, weil Gott den Menschen schonen und sich mit einem „Anerbieten" begnügen wollte; auch das nicht vollzogene, durch ein Tieropfer ersetzte Opfer Isaaks ist so aufzufassen. Und diese Substitution an Stelle des eigentlichen Opfervollzuges blieb bestehen, bis einer erschien, dessen Selbstopfer angenommen und vollzogen wurde, einmal am Kreuze blutig, im Himmel und auf unseren Altären unblutig.

d) Nur die ethische Selbsthingabe erklärt ohne Schwierigkeit die **wiederholte** Darbringung **derselben** Gabe.

Die begrifflichen Schwierigkeiten einer Gabendarbringung an Gott, die auch Dorsch nicht überwunden hat, bestehen nur, solange man an einer oblatio rei substantialis festhalten zu müssen glaubt, solange man auch Leben, Leib und Blut noch

[1] Soteriologia II, 343.

irgendwie als dem opfernden Willen dinglich gegenüberstehend auffaßt. Sie verschwinden aber sofort für die oblatio substantialis einer Person, bzw. einer selbstmächtigen geistig-leiblichen Natur, bei der rein ethischen Selbsthingabe, bei der auch Leben, Leib und Blut nicht als getrennt oder trennbar dem Opferwillen gegenüberstehende Sache fungieren, sondern zusammen mit dem freien vernünftigen Willen das Gesamtprinzip der Selbsthingabe bilden. Wenn man konsequent durchführt, daß im Opfer „eigentlich der Mensch dargeboten wird", und zwar vom freien Menschen, daß also das Opfer Selbsthingabe ist, dann schwindet völlig die Schwierigkeit, eine einmal geschenkte Gabe könne nicht öfters von neuem geschenkt werden.[1] Denn von der freien vernünftigen Natur gilt: „Trotz ihrer Hingabe (in den Dienst eines anderen) bleibt sie frei; ihre Natur kann sie eben nicht verleugnen; sie kann sich ebendeshalb auch immer und immer wieder aufs neue darbieten und hingeben."[2] So urteilt zutreffend Dorsch; weil er sich aber von der Vorstellung einer dinglichen Opfergabe, die deshalb beim Opfervollzug irgendwie vom Eigentümer gelöst werden muß, um Gottes Besitz zu werden, noch nicht freimachen kann, deshalb muß er für das so häufig wiederholte eucharistische Opfer, in dem Christus nicht, wie am Kreuz, Leib und Blut von seiner Seele trennt, die undurchführbare Aufstellung eines bloßen Anerbietens gegenüber einer wirklich vollzogenen Schenkung machen, um die wiederholte Gabe zu verteidigen.

4. Nähere Bestimmungen der Eigenart der eucharistischen Selbsthingabe Christi.

a) Die **Wandlung** ist **nicht** der **formelle** eucharistische **Opferakt.**

Wir sind durch die Besprechung abweichender Auffassungen etwas in der Fortführung der Gedankenfolge aufgehalten worden, können dafür aber mit um so größerer Sicherheit daran festhalten, daß der Kern der eucharistischen Opferhandlung ebenso wie der himmlischen die Selbsthingabe Christi ist. Ist dem aber so, so folgt daraus, daß die Wandlung die formelle eucharistische Opferhandlung nicht sein kann. Wandlung ist formell nicht Gabe an Gott, geschweige denn Selbsthingabe. Selbsthingabe ist die Wandlung schon deshalb nicht, weil ja,

[1] Wieland, Der vorirenäische Opferbegriff, 183.
[2] Dorsch in Zschr. für kath. Theol. 1910, 313.

auch, wenn man den irdischen Priester nur als Christi Stellvertreter und Christum als den eigentlichen Bewirker der Wandlung auffaßt, der terminus a quo der Wandlung ein Fremdes, ein Nicht-Selbst ist, das von Christus in das Selbst hinübergeführt wird, und weil so das Ziel, der terminus ad quem der Wandlung nicht wie bei der Selbsthingabe Hingabe an Gott, sondern die neue Gegenwart des Selbst ist. Auch einmal angenommen, das Wesen des eucharistischen Opfers bestände in einer Destruktion, so würde zwar die durch die Wandlung bewirkte unscheinbare eucharistische Gegenwart ein Minder gegenüber der himmlischen Herrlichkeit Christi bedeuten, aber doch nicht eine Entäußerung Christi, der ja seine himmlische Herrlichkeit nicht verliert, nicht preisgibt, sondern außer ihr eine neue, wenn auch äußerlich unscheinbare Existenzweise gewinnt.

In der Wandlung, im Lichte der Einsetzungs-, bzw. Wandlungsworte betrachtet, liegt nichts von einer „Erniedrigung" Christi, sondern an sich vielmehr die Erhöhung einer irdischen Speise zur göttlichen Speise des Fleisches und Blutes Christi. Aber gerade, weil überhaupt das sakramentale Ziel das Opfer voraussetzt, und im besonderen nach Christi Lehre seine Mitteilung an seine Glieder im heiligen Mahle die Frucht seines Opfers sein soll,[1] deshalb muß der Eucharistie auch irgendwie der Opfercharakter eignen. „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, so bringt es keine Frucht." „Wenn ich am Kreuze erhöht sein werde, werde ich alles an mich ziehen." In diesem Sinne erklären sich am natürlichsten die bekannten Zusätze zu den Einsetzungsworten, welch letztere zunächst Einsetzung eines Mahles sind: „τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον", „τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον"; sie zeigen das Opfer als Grund dafür an, weshalb Christus Mahl, sakramentale Speise sein kann. Freilich, an sich ist dadurch nur bewiesen, daß überhaupt ein Opfer Christi die Voraussetzung ist für das eucharistische Mahl; an sich würde dem unmittelbaren Inhalte der Einsetzungsworte die Beziehung des eucharistischen Mahles auf das Kreuzesopfer genügen,[2] aus den Einsetzungsworten allein folgt nicht zwingend,

[1] War doch auch die Verheißung der Eucharistie zunächst die Verheißung einer Speise; daß diese Speise Opferfrucht ist, ist nur angedeutet: „καὶ ὁ ἄρτος δὲ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς" (Jo. 6, 51).

[2] Auch der Ausdruck: αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης und die entsprechenden weisen zwar unverkennbar auf den Alten Bund, der durch Opferblut besiegelt war, und beweisen so die Beziehung des eucharistischen Mahles auf ein Opfer,

daß das eucharistische Mahl jedesmal außer dem Kreuzesopfer einen eucharistischen Opferakt voraussetzt.[1] Die in den Worten und in dem liturgischen Hinweis der Doppelkonsekration liegende Möglichkeit und höchste Wahrscheinlichkeit, daß ein solcher eucharistischer Opferakt vorliege, ist durch die vom Hl. Geiste geleitete kirchliche Lehrentwicklung und tatsächliche liturgische Übung zur vollen unfehlbaren Gewißheit erhoben; mit fast zweifelloser Gewißheit lehren auch die Schriftstellen 1 Cor. 10, 20 ff. und Hebr. 13, 10 den Opfercharakter der Eucharistie.[2] Die Zusätze in den Einsetzungsworten: „τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον" haben demnach eine doppelte Beziehung: einmal auf das Kreuzesopfer als das in wirklicher Blutvergießung sich vollziehende Selbstopfer Jesu und als die Wurzel auch des eucharistischen Opfers, dann auf die Frucht des Kreuzesopfers, den eucharistischen Opferakt, als auf die nur im Bilde und andeutungsweise blutige, im Wesen verklärte Opferhingabe Christi. Es haben also sowohl die futurische (so die Vulgata: quod pro vobis tradetur, qui pro vobis effundetur), zunächst auf das (damals zukünftige) Kreuzesopfer bezogene, als auch die präsentische Deutung der Partizipien: διδόμενον, ἐκχυνόμενον ihre Berechtigung. Die zeitliche Unbestimmtheit des partizipialen Ausdrucks[3] dürfte nicht grundlos sein, und daß die Kirche als Konsekrationsformel die futurische Übersetzung der Vulgata gewählt hat, spricht gewiß nicht zugunsten jener Theorien, die in der Konsekration eine gegenwärtige mystisch-reale Blutvergießung sehen wollen.

Betrachtet man die Einsetzungsworte vom Standpunkte des Dogmas aus, daß der Eucharistie der Opfercharakter zukommt, daß sie nicht nur ein Mahl, sondern auch einen Opferakt in sich

---

aber mit strenger Notwendigkeit nur die Beziehung auf das damals zukünftige Kreuzesopfer, da die Partizipien διδόμενον, ἐκχυνόμενον futurell gefaßt werden können, und eine gegenwärtige präsentische Blutvergießung nur im kommemorativen, abbildlichen — oder beim Abendmahl wohl besser: vorauszeigenden — Sinne, die notwendig die Beziehung auf die wirkliche Blutvergießung am Kreuze fordert, vorliegt.

[1] Vgl. zu diesen Fragen außer den Schriften von Dorsch, Wieland, Renz usw. besonders auch Brinktrine, Der Meßopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten, Freiburg 1918, 23 ff.

[2] Vgl. dazu Renz, Geschichte d. Meßopferbegr. I, 135, 141 neben vielen anderen Stellen; Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten, 2. Aufl. Freiburg 1910, 91; Koch, Das Abendmahl im Neuen Testamente (Bibl. Zeitfr. IV, 10 Münster 1911) 53 ff; Brinktrine a. a. O. 34 ff.

[3] Vgl. dazu Renz a. a. O. 127 f.; Rauschen a. a. O. 80 f.; Koch a. a. O. 53; Dorsch, Opfercharakter der Euch. 208 ff.; Pohle, Dogm. 2^2, 333.

schließt; nimmt man hinzu, daß die Einsetzungsworte, wie allgemein anerkannt, propositiones practicae, also nicht bloß eine Identitätserklärung auf Grund des vor ihnen liegenden Wandlungsaktes sind, sondern daß sie die Wandlung bewirken und anzeigen: so müssen die Worte: „Esset, dies ist mein Leib, der für euch hingegeben" und die entsprechenden Worte für die Konsekration des hl. Blutes folgenderweise aufgefaßt werden: die durch die Worte „dies ist mein Leib" bewirkte und angezeigte Wandlung muß dem Essen voraufgehen; denn sie schafft erst die sakrale Speise, ist der Möglichkeitsgrund des Essens vom hl. Mahle. Der Zusatz „der für euch hingegebene" zeigt an, daß die darin ausgesprochene Opferhingabe der Möglichkeitsgrund für den formellen Charakter des Leibes Christi als sakramentaler Speise ist,[1] also dem Speisezustand logisch und zeitlich voraufgehen muß. Die Wandlung an sich macht die heilige Speise, Christi Fleisch und Blut, nur materiell gegenwärtig, an sich liegt in der Wandlung nichts von einem Opferakt, der Christus erst formell zur sakramentalen, die Glieder mystisch mit sich einigenden Speise machen kann. Nimmt man an, daß schon die Wandlung als solche, als das „mystische Schwert", die Opferhandlung wäre, daß also die Zusätze „der für euch hingegebene Leib, das für euch vergossene Blut", das schon durch die bloße Wandlung Ausgesprochene inhaltlich nicht erweitern, sondern nur auslegen und verdeutlichen, so würde der Sinn sein: „Esset; denn dadurch daß, indem ich mich zur Speise (durch Wandlung) mache, opfere ich mich auch für euch." Es dürfte aber der wahre Sinn dieser sein: „Esset; denn unter diesen Gestalten (durch Wandlung) gegenwärtig, opfere ich mich für euch und bin so auch Speise für euch." Es scheint das die logisch und zeitlich richtige Abfolge der einzelnen Momente zu sein, wie sie sich aus dem Verhältnis von Opfer und Opfermahl notwendig ergibt. Der Wortlaut der Einsetzung des eucharistischen Opfers und Mahles fordert zunächst zum Mahlgenuß auf und erklärt den Mahlcharakter aus seinem Grunde, dem Opfercharakter. Wegen dieses unlöslichen Verhältnisses zwischen Opfer und Opfermahl erlaubt die Kirche auch keine Wandlung, keine Bereitung der eucharistischen Speise außerhalb der liturgischen Opferfeier. Für beides aber, für das eucharistische Mahl und für das eucha-

[1] Unter diesem Gesichtspunkt ist auch der enge liturgische Anschluß des Abendmahls an die Paschafeier sehr zu beachten.

ristische Opfer, ist die Wandlung die Voraussetzung, nicht aber ist sie mit dem Opfer identisch.

Die Schwierigkeit, wie der erst durch das damals zukünftige blutige Opfer am Kreuze zum Gnadenprinzip und Gnadenmahl vollendete Christus (Hebr. 5, 9) im unverklärten Stande durch einen unblutigen Opferakt sich zum Mahle weihen konnte, — der sogenannte antizipative Charakter des Abendmahls — wird zweckmäßig erst später, nach genauerer Behandlung des eucharistischen Opfers, berücksichtigt werden.

Wenn der Wortlaut der Einsetzung des eucharistischen Geheimnisses einen starken Ton auf das Mahl legt und den Opfercharakter mehr begründend und einschlußweise aufzeigt, so berechtigt das nicht dazu, das Wesen der Eucharistie im Mahle aufgehen zu lassen, wie es anscheinend Renz tut (vgl. Geschichte des Meßopferbegriffs I, 140). Das eucharistische Mahl ist auch nicht ein „Mahl, welches sakrifikalen Charakter hat" (a. a. O. II, 500) in dem Sinne, daß es „ein vom Menschen ausgehender Akt der Heiligmachung oder Sakrifikation seiner selbst" ist, wobei also die eigentliche Opfer-Leistung den Menschen, die das Mahl genießen, zugewiesen würde, sondern das eucharistische Mahl ist ein sakramentales Opfermahl, in dem Christus sich selbst zur Speise gibt und das deshalb auch einen Opferakt Christi innerlich voraussetzt.

Die Wandlung ist also formell nicht Opferakt, sondern nur die Gegenwärtigsetzung dessen, der sich opfert und deshalb Opferspeise ist. Die Wandlung bewirkt unmittelbar nicht das Opfer Christi, sondern ist Voraussetzung für das Vollzogenwerden des eucharistischen Opfers hic et nunc. Das liegt wohl auch ausgesprochen in den Worten des Catechismus Romanus (P. II. 4, 69): „Differunt autem plurimum inter se hae duae rationes; sacramentum enim consecratione perficitur, omnis vero sacrificii vis in eo est, ut offeratur."

Wenn man also von der „Unentbehrlichkeit der Wandlung zum Wesen des Meßopfers" (Pohle, Dogmatik 3^2, 353) spricht, so kann das nicht vom Opferakt Christi an sich, sondern nur davon gelten, daß durch die Wandlung das Opfer Christi zum Opfer der Kirche, in der Kirche gegenwärtig gemacht wird, oder besser noch, das Opferstreben der Kirche mit sich verbindet, also zum eucharistischen Opfer sich gestaltet. Wenn aber Pohle (a. a. O.) die Alternative aufstellt: „Der einzige außer

Opferung und Kommunion noch erübrigende Ritus, in welchem das Opfer liegen kann, ist nur mehr die Wandlung. Entweder ist die Wandlung das Opfer, oder die Messe ist überhaupt kein Opfer", so ist zu erwidern, daß man zu dieser Alternative nur genötigt ist, wenn man das Wesen des Opfers in einem „Ritus", in einem Bezeichnenden, statt in der bezeichneten Sache sucht. Pohles Begründung aus dem lateinischen Ordinationsritus, der nur von der potestas offerendi sacrificium spreche, ohne die potestas consecrandi zu erwähnen, also offerre = consecrare setze, scheint nicht stichhaltig zu sein. Offerre sacrificium bezeichnet den Gesamtinhalt der (sekundären) Tätigkeit des irdischen Priesters, soweit sie sich auf das eucharistische Opfer bezieht, schließt also als der weitere Begriff das consecrare ein, ist aber nicht formell mit ihm identisch. Daß die Wandlung, außer ihrer Aufgabe, Priester und Gabe des eucharistischen Opfers gegenwärtig zu setzen, auch rituell-symbolisch eine wesentliche Seite des eucharistischen Opfers, als des Opfers Christi und der der Kirche, zum Ausdruck bringt, wird später gezeigt werden.

b) Nähere **positive** Bestimmung des eucharistischen Opfers zugleich als Erklärung der **Vielzahl** distinkter eucharistischer Opferakte

Die Selbstdarbringung Christi nimmt nun aber im eucharistischen Opfer mit Rücksicht auf seinen besonderen Zweck auch einen besonderen Charakter an. Die Erkenntnis dieser besonderen Eigenart wird auch zeigen, wie im eucharistischen Opfer eine Vielzahl distinkter Opferakte Christi möglich und angemessen ist.

α) Die eucharistische Selbsthingabe ist die Hingabe des Gnadenhauptes in Verbindung mit seinem mystischen Leibe, den Gläubigen.

Auch den verklärten Christus, genauer, seine menschliche Natur, muß man in doppelter Beziehung auffassen, einmal als Geschöpf im Verhältnis zum Schöpfer, dann als Repräsentanten und Haupt der Menschheit. In dieser doppelten Beziehung muß ebenfalls sein Opfer aufgefaßt werden. Selbstverständlich ist das Opfer, das Christus in seiner menschlichen Natur, sofern sie als Geschöpf ihrem Schöpfer gegenübersteht, darbringt, stets in gleicher Vollkommenheit vorhanden, weil es eben nichts anderes ist als sein naturgemäßes vollkommenes himmlisches

Leben für Gott, das in seiner Betätigung keinerlei wechselnden Einflüssen oder Hemmungen unterliegt. Ob in diesem himmlischen Opferdienst distinkte Akte zu unterscheiden sind, oder ob er ununterbrochene Aktualität ist, können wir nicht feststellen, und braucht auch für unsere Zwecke nicht festgestellt zu werden. Was aber die zweite Beziehung des himmlischen Opferdienstes Christi anbetrifft, so können wir sagen: der himmlische Christus hört zwar auch niemals auf, Repräsentant, Opferkönig und Gnadenhaupt der Menschheit zu sein; aber trotzdem kann sein Opferdienst, insofern er dieser Stellung entspricht, von wechselnder Intensität sein und wird in distinkten Akten sich vollziehen; denn diese Tätigkeit tritt ein in den wechselnden Strom irdisch-menschlichen Geschehens, ja sie ist für das Gnadenhaupt in gewisser Weise identisch mit den Strömen der Gnade, die zum Zwecke der physisch-sakramentalen Eingliederung in Christus in die noch unverklärten Glieder des mystischen Leibes herabfließen; und sie ist für den Opferkönig, den Hohenpriester abhängig von und aufs innigste verbunden mit den Akten freier Hingabe, die zwecks ethisch-sakrifizieller Eingliederung in Christus von eben jenen unverklärten Gliedern durch Christus zum Throne Gottes emporstreben. Per Dominum nostrum Iesum Christum! Diese mittlerische Tätigkeit des Hohenpriesters und Gnadenhauptes der Menschheit braucht nicht stets gleichmäßig wirksam zu sein, sie kann zu gewissen Zweiten und an gewissen Orten Kraftzentren bilden. Ein solches Kraftzentrum im lebendigen Lebensverkehr zwischen Gott und Geschöpf ist das mittlerische eucharistische Opfer und Opfermahl. Hier erscheint Christus als Hoherpriester inmitten eines individuell begrenzten Kreises von Gläubigen, um als ihr Haupt und Repräsentant Gott das allein würdige Opfer darzubringen. In jeder Darbringung des eucharistischen Opfers erscheint die individuelle menschliche Natur Christi gleichsam erweitert und bereichert durch die Gläubigen, die sich mit ihm zusammenschließen; wie Renz es ausdrückt: „Christus erscheint gleichsam als Wir."[1]

β) Die eucharistische Selbsthingabe wird besonders durch ihre speziellen **Opfermotive**; der **latreutische** Zweck als **Hauptzweck** und **Zusammenfassung der besonderen Zwecke.**

[1] Renz geht aber zu weit, wenn er uns als die prinzipalen Opferer hinstellt; darüber weiter unten.

Nicht nur als Erweiterung seiner priesterlichen menschlichen Natur durch den Zusammenschluß mit ihren mystischen Gliedern, sondern auch als Vermehrung seiner Opfermotive bedeutet das Erscheinen Christi im Kreise der Gläubigen eine Besonderung seines eucharistischen Opferaktes. Wenn man absieht von der Stellung Christi als des Repräsentanten und des Hauptes der Menschheit, so sind für sein himmlisches Opfer jene Motive und Zwecke maßgebend, die sich aus seinem geschöpflichen Verhältnis zu Gott ergeben mit jenen Modifikationen, wie sie aus seiner gottmenschlichen Eigenart hervorgehen. Es fallen dann fort alle Motive, die für die blutige Darbringung seines Opfers am Kreuze maßgebend waren, die sich aus der freiwilligen Annahme der sterblichen, mit den Straffolgen der Sünde behafteten, noch unverklärten Menschennatur, aus dem Wunsche, seine Brüder zu erlösen, für ihn ergaben. Aber diese Motive des Kreuzesopfers sind für das himmlisch-eucharistische Opfer in bestimmter Weise noch in voller Geltung. Denn hier opfert sich Christus in Gemeinschaft mit seinen zwar erlösten, aber noch unvollendeten Brüdern. Da tritt er gleichsam als Anwalt ihrer Schwäche auf, die allein ein wahrhaft gotteswürdiges Opfer der Selbsthingabe nicht bringen und durch ihr unzulängliches Opferstreben nicht zur Verklärung gelangen kann. Er tritt auf als Anwalt aller ihrer besonderen und einzelnen Nöte auf dem Wege zur Vollendung. Auch das Seelenleben des verklärten Christus ist ein wahrhaft menschliches; auch der himmlische Bräutigam ist den Bitten seiner Braut auf Erden, der Kirche, zugänglich, wofern es nur heilige Bitten sind. Und aus diesem Interessenkreis der irdischen Kirche, die nach der Verklärung seufzt, und jeder einzelnen Opferversammlung, jedes einzelnen Opferteilnehmers bringt der eucharistische Christus das Opfer seiner hl. Menschheit dem Vater dar.

Zwar können im eucharistischen Opfer der latreutische Charakter und das latreutische Motiv nicht aufgehoben werden, nicht kann an die Stelle der Gottesverehrung als Opferziel die Erhörung menschlicher Bitten treten und die Anbetung Gottes in den Hintergrund drängen; aber in Gottes gütigem Plane ist es so geordnet, daß das Opfer zugleich Gnadenmahl, daß die Ehrung des Schöpfers zugleich Vervollkommnung des Geschöpfes ist, daß nicht der Mensch Nichts zu werden braucht, um Gottes Herrlichkeit Raum zu lassen, daß vielmehr der Mensch danach

streben darf und soll, „durch das Gott wohlzugefallen, was er von seiner Herrlichkeit empfangen hat“;[1] daß ferner gilt, was Augustinus sagt: „Um so mehr lieben wir uns selbst, je mehr wir Gott lieben.“[2] Wie Christus, als er noch die unverklärte, sterbliche Menschennatur trug, das schmerzvoll blutige Kreuzesopfer mit der Bitte an den Vater begleitete: „Clarifica meipsum“, damit ich dich verherrliche, dir ein vollkommenes Verherrlichungsopfer sei und zur „causa salutis“ für meine Brüder vollendet werde, so vollzieht er als Verklärter das eucharistische Verherrlichungsopfer unter den Sinnbildern des blutigen Todes mit dem speziellen Zwecke, seine unverklärten Glieder zu befähigen, der Sünde abzusterben, für Gott zu leben, in sein Opfer einzugehen und dadurch näher zum Opferziele der Verklärung zu gelangen.

Im Opfer Christi sind eben Gottes- und Nächstenliebe, latreutischer und eucharistischer sowie impetratorischer und propitiatorischer Opferzweck aufs innigste verschmolzen. Als beherrschender, umfassender Zweck schließt der latreutische Zweck alle anderen zusammen. Auch die Nächstenliebe Christi hat latreutischen Charakter. „Er hat uns“, wie das Tridentinum sagt, „der Gewalt der Finsternis entrissen“ — nämlich der Verblendung der selbstherrlichen, deshalb opferwidrigen Sünde, „und uns hinübergeführt in sein Reich“ — in jenen Dienst Gottes im Opfer, der Herrschen ist. Dieses Ziel des Kreuzesopfers wurde in das Hauptziel der Gottverherrlichung aufgenommen und verstärkte diese, weil Christus dadurch, daß er seine Brüder zu wahren Darbringern des wahren Opfers machte, das Reich der Gottesherrschaft, des Waltens der göttlichen Gnadenherrlichkeit erweitern wollte. Als stellvertretendes Gnadenhaupt brachte er sein Opfer an Stelle vieler, damit auch die daraus zunächst für ihn erwachsende Verklärung stellvertretend, den Menschen im Mahle seines eucharistischen Opfers mitteilbar sei. Und um dieses Erlösungsziel des Kreuzesopfers in allen und für alle Auserwählten zu erreichen, um durch einen in Gemeinschaft mit ihm vollzogenen Opfer**akt** die Opfer**frucht** allen zuteil werden zu lassen, deshalb gibt Christus sich im

[1] Aug. De civitate Dei X, 6: „. . . hinc ei placens, quod de eius pulchritudine acceperit.“

[2] Aug. De trinit. 8, 8: „Nos autem ipsos tanto magis diligimus, quanto magis diligimus Deum.“

eucharistischen Opfer an den Vater hin, nicht sein Ich schlechthin, sondern das erweiterte Ich des caput gratiae und seiner Glieder.

γ) **Pells** (frühere[1]) Einwendung gegen **distinkte** eucharistische Opferakte.

Nach dem Gesagten erscheint es ganz natürlich, daß es zahlreiche verschiedene Darbringungen des eucharistischen Opfers Christi, daß es distinkte, durch den individuellen Kreis der am Opfer teilnehmenden Gläubigen und ihre geistlichen Bedürfnisse auf dem Wege zur Verklärung individualisierte, zeitlich begrenzte eucharistische Opferakte gibt. Pell[2] hält solche distinkte „je ad nutum erfolgende Opfertätigkeit Christi" für „mehr als eigentümlich" und spricht von einem „perennierenden Opfer Christi im Himmel und also auch in der Eucharistie". Darin freilich hat Pell recht: Das himmlische Opfer Christi, d. h. das sacrificium verum et internum im Sinne des hl. Augustinus, das Opfer, das aus seinem gottmenschlichen Charakter und aus dem Verhältnis seiner heiligen Menschheit zu Gott notwendig sich ergibt, vollzieht Christus beständig, auch wenn er unter nur einer Gestalt im Tabernakel sich befindet; dagegen die eucharistische Selbsthingabe, die bestimmt ist, durch äußere Darstellung zum sacrificium liturgicum zu werden, und die Christus selbst von einem äußeren rituellen Geschehen abhängig gemacht hat, vollzieht er nur da und so lange, wo und wie lange er seinen Gliedern unter den Zeichen seines blutigen Opfers erscheint und sie dadurch auffordert, aktiven Anschluß an sein Opfer zu suchen.[3] Seine Opfertätigkeit schlechthin also, sein inneres Opfer, beginnt und beendet Christus nicht „ad nutum sacerdotis"; auch seine eucharistische Opfertätigkeit ist nicht in dem Sinne vom Willen des irdischen Priesters abhängig, als bewirkten die Wandlungsworte unmittelbar die Opfertätigkeit Christi; die Wandlung als solche

[1] In der Umarbeitung seiner Schrift (40 f.) nimmt Pell in dieser Frage einen dem unsrigen ziemlich ähnlichen Standpunkt ein. Doch haben wir die Auseinandersetzung mit seiner früheren Ansicht stehen lassen, weil sie eine allgemein geltende Schwierigkeit der sonstigen Opferauffassungen berührt und so zur positiven Erkenntnis des Wesens des eucharistischen Opfers beitragen kann. — Zugrunde liegt in Pells neuer Schrift die Auffassung, der „gottesdienstliche Inhalt" der eucharistischen Opfertätigkeit Christi sei „sein Heilandswirken an der erlösten Menschheit" — eine Verwechslung der sakramentalen mit der latreutischen Opfertätigkeit — worauf hier nicht näher eingegangen werden kann (Pell, Opferchar. des Erlösungswerkes 28 ff., 40 u. ö.).

[2] Pell, Jesu Opferhandlung in der Eucharistie, 3. Aufl., 43.

[3] Danach scheint es auch nicht allzu schwierig, die Dauer des eucharistischen Opferaktes festzustellen. Wenn man die Opferhandlung mit der Wandlung identifiziert, die Wandlung als „mystisches Schwert" irgendeine Destruktion bewirken läßt, Christus irgendeinen Akt der Entsagung „wenn auch in Form der Glorie" (Thalhofer) vornehmen läßt, so entstehen große Schwierigkeiten und große Unsicherheit, wenn man nicht, wie es konsequent wäre, die Opferhandlung mit der vollzogenen Wandlung enden läßt (vgl. Thalh. a. a. O. 263; Pell a. a. O. 42). Bei unserer Auffassung ergibt sich ganz natürlich, daß die eucharistische Opferhandlung so lange dauert, als in der liturgischen Feier die Gegenwart Christi unter beiden Gestalten dauert.

ändert nicht die seelische Zuständlichkeit Christi, führt ihn nicht aus dem Zustand des Nichtopferns in den des Opferns, sondern sie führt ihn genau in dem Zustand in die Mitte der Gläubigen, in dem er sich gerade befindet. Aber Christi gnädige Anordnung hat gerade bestimmt, daß er auf das Wort des irdischen Priesters in Brots- und Weinsgestalt als unser Hoherpriester erscheinen will, um mit uns und für uns sich zu opfern.

Ein distinkter Opferakt Christi während der eucharistischen Opferfeier wird auch gefordert durch den Römischen Katechismus (P. II; 4, 69): „Differunt autem plurimum inter se hae duae rationes; sacramentum enim consecratione perficitur, omnis vero sacrificii vis in eo est, ut offeratur. Quare sacra eucharistia, dum in pyxide continetur, vel ad aegrotum defertur, sacramenti, non sacrificii rationem habet." Damit soll nicht behauptet werden, daß Christus sich nicht auch außerhalb der hl. Messe an den Vater in einem sacrificium verum et internum hingebe, wohl aber, daß er in liturgischem Opfer als Hoherpriester seiner Gläubigen sich nur während des äußeren Meßritus, solange die Gestalten gegenwärtig sind, opfert, und daß deshalb auch nur da die Applikation der spezifischen Opferwirkung der Eucharistie, „non merendi solum, sed satisfaciendi quoque efficientia" (Cat. Rom. a. a. O.) statthat.

δ) Der Zusammenschluß mit seinen mystischen Gliedern, der Christus zum **eucharistischen** Priester macht, ist nicht bloß eine **zuständliche** Verbindung, sondern wechselseitiger **sakrifizieller und sakramentaler Lebensverkehr.**

Wir haben schon verschiedentlich hervorgehoben, daß in jeder eucharistischen Darbringung die individuelle menschliche Natur Christi als Haupt des mystischen Leibes erscheine, verbunden mit den Gläubigen, die sich mit ihm zusammenschließen. Doch möchten wir, weil es unseres Erachtens zum Verständnis des eucharistischen Opfers überaus wichtig ist, noch eigens betonen: Sofern Christus Priester ist, wird seine menschliche Natur mit dem mystischen Leibe verbunden nicht lediglich durch die bloße zuständliche Zugehörigkeit der Gläubigen zu ihm bzw. durch Christi Gnadentätigkeit an den einzelnen Gliedern, sondern vor allem durch die aktive im Opfer vollzogene Betätigung und Mittätigkeit der Glieder mit Christus. Zwar vermögen auch die noch unverklärten Getauften nicht, völlig restlos und hindernislos das Opfer der vollkommenen Selbsthingabe zu bringen, sie sind noch nicht die vom Propheten Malachias (3, 1 ff.) geschauten „offerentes Domino hostias in iustitia", wenigstens noch nicht in voller Verwirklichung; aber im Fortschritt des Gnadenlebens sollen die Erdenpilger in aszetischer Nachahmung

des entsagungsvollen Opfers, das Christus als viator brachte, sich diesem Opferideal immer mehr nähern, durch tätiges Verlangen nach der Einigung mit Gott, durch Ertöten alles dessen, was dieser Einigung im Wege steht.[1]

Wie diese aktive Teilnahme an Christi Opfertätigkeit die fortschreitende sakrifizielle Eingliederung in Christus bewirkt, so die (passive) Teilnahme an Christi Opfermahl die physisch-sakramentale Eingliederung in Christus. Und hier findet in ganz besonders inniger Weise statt, was wir früher schon vom Lebensverkehr zwischen Gott und Geschöpf im allgemeinen ausgeführt haben (S. 66), das Zusammenwirken von menschlicher Tätigkeit und göttlicher Gnade, von Opfer und Sakrament. Das eucharistische Mahl gibt uns die Kraft, mit der wir uns im Opfer wieder höher als zuvor erheben, uns tiefer aktiv in Christus einleben; und die innigere ethisch-aszetische Opfer-Verbindung mit Christus, die sich in dem erneuten heißen Verlangen nach seinem Mahle als der Quelle der Heiligkeit ausspricht, ist hinwider die Disposition, auf Grund deren das Mahl uns inniger in Christus eingliedert, so daß das in tätigem Verlangen nach Gotteinigung und dadurch ermöglichter vollkommenerer Gottverherrlichung empfangene eucharistische Mahl die innigste Vereinigung von sakrifiziellem Tun und sakramentalem Entgegennehmen, der Höhepunkt der Eingliederung in Christus ist. Das in tätigem Opfergeiste genossene eucharistische Mahl ist somit die herrlichste Erfüllung des Wortes Christi: „Qui manet in me (durch sein aktives sakrifizielles Verhalten), et ego in eo (durch sakramentale Herablassung und Speisung), hic fert fructum multum (durch Annäherung an das ideale paradiesische Opfer)“ Jo. 15, 5.

Die Idee der sakrifiziellen Eingliederung der Gläubigen in Christus findet sich deutlich auch beim hl. Augustinus aus-

[1] Wie das von Malachias aufgestellte Opferideal erst im wiedergewonnenen Paradiese, im Verklärungsstande seine volle Verwirklichung findet, zeigt sehr schön Augustinus (De civ. Dei, XX, 26): „Caeterum ex quo commissae praevaricationis causa inde (ex paradiso) dimissi sunt, atque humana in eis natura damnata est, excepto uno Mediatore et post lavacrum regenerationis quibusque adhuc parvulis: „Nemo mundus a sorde, sicut scriptum est, nec infans, cuius est vita unius diei super terram.“ Quod si respondetur, etiam eos merito dici posse offerre hostias in iustitia, qui offerunt in fide; „Iustus eorum ex fide vivit“; quamvis se ipsum seducat, si dixerit se peccatum non habere, et ideo non dicat, quia ex fide vivit: numquid dicturus est quispiam hoc fidei tempus illi fini esse coaequandum, quando igne iudicii novissimi mundabuntur, qui offerant hostias in iustitia?“

gesprochen (De civ. Dei X, 6): „Hoc est sacrificium Christianorum: ‚Multi unum corpus in Christo'. Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi eo demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur"; und noch deutlicher als aktiv-sakrifizielle, priesterliche Eingliederung De civ. Dei X, 20: „Per hoc (Christus) et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesia sacrificium: quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsum per ipsum discit offerre."

c) Das Wesen des eucharistischen Opfers in der Auffassung von **Renz.**

α) Darstellung seiner Auffassung.

Renz[1] betont die sakrifizielle Tätigkeit der Gläubigen — die er allerdings etwas anders auffaßt als wir — als Wesensbestandteil des eucharistischen Opfers so stark, daß die Opfertätigkeit Christi dagegen zu verschwinden droht. Er definiert „das formale Wesen des unblutigen Sakrifiziums des Neuen Bundes" als „die objektive und subjektive Vollziehung des Kommunionsakramentes mittels des in Brots- und Weinsgestalt erscheinenden wesenhaften Leibes und Blutes Jesu Christi" (503). Im Gegensatz zu den übrigen Sakramenten, die irgendeine innere Verbindung mit Christus „bedeuten und wirken", „ist das Kommunionsakrament die Verbindung mit dem repräsentativ (die Sperrung vom Vf.) sich sakrifizierenden Christus" (503). „Der wesentliche Sakrifikalakt liegt objektiv in der Konsekration, subjektiv in der Sumtion des Leibes und Blutes des Herrn" (503). Weil die durch die Konsekration vorgelegte Nahrung weniger angeeignet wird, als sie die Menschen sich aneignet und in sich verwandelt, so „hat die Konsekration formal dieselbe sakrifikale Bedeutung wie die Kommunion. Beide sind die Erscheinung des seine Glieder mit sich einigenden und so sakrifizierenden Christus" (502). Man sollte nicht sagen, der eucharistische Gottesdienst sei das unblutige Sakrifizium Christi und schließe mit einem Mahle ab; man muß vielmehr sagen: „Der eucharistische Gottesdienst ist seinem Wesen nach ein Mahl, welches sakrifikalen Charakter hat" (500). Die Konsekration ist Bestandteil dieses Mahles als die Vorlegung der Speise, die „nicht gegenwärtig geschlachtet wird, sondern früher schon geschlachtet sein muß und als formaler Nahrungsgegenstand existiert" (502). Der Genuß der Gottheit im Jenseits hat nicht mehr sakrifikale Bedeutung, weil er nicht mehr den Unheiligen heilig macht, sondern den Heiligen in der Heiligkeit erhält und beseligt. Die irdische Teilnahme am Tische Gottes ist ein Sakrifikalakt. Es entspricht nicht der altkirchlichen Anschauung, die Kommunion primär als ein Herabkommen Gottes zu den Menschen zu fassen, sie ist vielmehr als ein Hintreten des

[1] Geschichte des Meßopferbegriffs; besonders II, 481 ff.; aber auch an zahlreichen Stellen des ganzen Werkes tritt die Grundauffassung von Renz zutage.

Menschen zu Gott, als eine Handlung, durch die die Menschen frei und selbsttätig sich heiligen, zu verstehen. Das eucharistische Mahl unterscheidet sich also von einem gewöhnlichen irdischen und auch von dem himmlischen Mahle gerade dadurch, daß es primär nicht ein Akt des Genießens, sondern ein vom Menschen ausgehender Akt der Heiligmachung oder Sakrifikation seiner selbst, ein Sakrifizium ist". Dementsprechend sagt dann auch Renz (491): „Vom Kreuzesopfer kann man nicht sagen ‚wir opfern Christum', wie man dies vom Meßopfer sagt. Denn dort erscheint primär er als Handelnder, hier aber treten primär wir als Handelnde auf; dort hat er sich und in sich uns sakrifiziert, hier sakrifizieren wir uns durch ihn . . ." Freilich bemerkt Renz, daß auch unserem Ausdrucke „wir opfern Christum" der Begriff der „Selbstheiligung Christi" zugrunde liege, aber konsequent seiner Auffassung, daß das formale Wesen des Opfers Selbstheiligung ist (484), und daß nur dasjenige sakrifikale Bedeutung hat, was den Unheiligen heiligt (500), muß er die „Selbstheiligung" Christi, die von dem verklärten Christus der Eucharistie ja in keiner Weise mehr gelten kann, hinter unserer Selbstheiligung verschwinden lassen, so daß, wie er es ausdrückt, „Christus sozusagen als Wir sich sakrifiziert, uns als Unssakrifizierende vor die Augen des Vaters hintreten läßt, während er, gleichsam sich in uns verbergend, diese Sakrifizierung vom Versuche zur Wirklichkeit führt" (491). Die primären „Selbstheiliger", d. h. Opfernden, sind also nach Renz die Gläubigen, die Glieder Christi, nicht er selbst.

β) Beurteilung:

αα) Die Auffassung von Renz verwischt die Grenzen zwischen Opfer und Sakrament.

Wie ist die wiedergegebene Auffassung des eucharistischen Opfers durch Renz zu beurteilen? Sie scheint uns zunächst die Grenzen zwischen Opfer und Sakrament zu verwischen: An einer Stelle seines Werkes (I, 683) sagt Renz auch geradezu: „Das Opfer ist eben wesentlich ein Sakrament, ein den Menschen heiligendes, vergöttlichendes Mittel, und zwar jenes, welches unmittelbar durch den Leib und das Blut Christi den Menschen vergöttlicht." Gewiß, Opfer und Sakrament gehören teleologisch aufs engste zusammen, beide sind bestimmt, die Einigung des Menschen mit Gott herbeizuführen; aber ihrem formalen Wesen nach sind sie so gänzlich verschieden wie geben und empfangen, wie tätig sein und Einwirkungen erleiden. Auch Renz betont auf das schärfste, daß das Sakrifizium seinem wesentlichen Begriffe nach „die aktive Heiligung seiner selbst", „ein sich selbst heiligendes Tun des Menschen" ist (483); und nur indem er den Begriff des Opfermahls ins Aktivische wendet, glaubt er in den objektiven und subjektiven Vollzug des eucharistischen Mahles das formale Wesen des eucharistischen Opfers setzen zu können. Aber, wie wir schon früher bemerkt haben (oben 73): es gibt keine Selbstheiligung des Menschen im Sinne eigener übernatürlicher Produktion, und es ist Grundlage der Gnadenreligion, daß wir das

Prinzip der Heiligung, die Gnade, nicht durch eigene Tätigkeit erwerben, sondern uns nur willig ihrer Eingießung öffnen können. Auch wo wir eine Steigerung der Gnade oder der Heiligkeit verdienen, ist die Heiligung selbst von seiten des Menschen immer durchaus ein passives Empfangen. Wohl gibt der Mensch sich im Opfer, in der Selbsthingabe an Gott hin, um heilig zu werden, aber die Heiligung selbst ist durchaus eine Tätigkeit Gottes, nicht des Menschen, mögen auch die sakrifiziellen Disponierungsakte des Menschen und das sakramentale Empfangen der Heiligung aufs innigste verflochten sein. So ist es auch beim Opfermahl; es ist nicht Opfer, sondern die Frucht des Opfers, nicht Tun des Menschen, sondern Geschenk Gottes. Das Mahl ist primär nicht ein Sichnähren, sondern ein Genährtwerden, es bezeichnet primär ein von außen aufgenommenes Prinzip des Wachstums; freilich ist es auch ein aktives Aufnehmen, aber eben ein Aufnehmen, nicht ein Hervorbringen. So ist also auch nicht, wie Renz es darstellt (500), das eucharistische Opfermahl primär ein Sich-heiligen, sondern ein Geheiligtwerden, was allerdings nicht hindert, daß man unter Hervorhebung des aktiven (sakrifiziellen) Verlangens nach Heiligung von einem „Hintreten des Menschen zu Gott" statt von einem „Herabkommen Gottes zu dem Menschen" redet;[1] an der Sache wird dadurch nichts geändert.

Übrigens sagt Renz (502) in fast genauem Gegensatz zu dem Obigen: „Die durch die Konsekration vorgelegte Nahrung ist eine derartige, daß nicht so fast die Menschen sich dieselbe aneignen, sondern sie die Menschen sich aneignet und in sich verwandelt." Hier ist also die Wendung des Mahlgenusses ins Aktivische wieder aufgegeben und ins Gegenteil verkehrt. Auf derselben Seite meint er auch, daß „Christus seine Glieder mit sich einigt und so sakrifiziert", also wiederum das gerade Gegenteil der aktiven Selbstsakrifizierung der Gläubigen.

ββ) Renz kennt keinen wirklichen, sondern nur einen bildlichen kommemorativen Opferakt Christi in der Eucharistie.

Schwerer wiegend als die Vermengung von Opfer und Opfermahl ist es, daß Renz einen eigentlichen Opferakt Christi in der hl. Messe nicht zu kennen scheint. Er sagt ausdrücklich (II, 484): „Der wahre und wirkliche Sakrifikalakt kann nur ein einmaliger, vorübergehender, unwiederholbarer Akt sein; denn auch Christus kann nur einmal und vorübergehend sterben . . . Die wahre und wirkliche Sakrifizierung Christi ist seine Blutvergießung; eine andere wahre und wirkliche gibt es vorher und nachher nicht, und redet man in der Zeit nach dem Tode Christi von einer Sakrifizierung Christi, so kann diese keine wirkliche, sondern nur die Darstellung der wirklichen sein." Die

[1] Gerade wie man die Hingabe zur Heiligung Sakrifizium (sacrum facere) nennen konnte, so haben wir auch selbst (oben S. 69) geäußert, man könne das Opfer mit Rücksicht auf das rezeptive, sakramentale Opferziel nennen die „voluntaria susceptio gratiae et donorum." Die voluntaria susceptio ist nicht das Opfer, sondern Opfer und Opferziel, mit besonderer Hervorhebung des letzteren.

bloße Darstellung bildet natürlich kein wahres und eigentliches Opfer; aber „gerade wegen der realen Gegenwart des Leibes und Blutes wird das neutestamentliche Bild oder die Repräsentation der blutigen Sakrifizierung ein wahres und eigentliches Sakrifizium genannt. Wären Brot und Wein innerlich nicht zu Fleisch und Blut geworden, sondern das geblieben, was ihre Erscheinungsformen verkünden, dann wäre das neutestamentliche Bild ebenso ein rein äußerliches, sinnbildliches, signifikatives, uneigentliches, unwirkliches Sakrifizium wie das alttestamentliche . . .“ (485). Uns scheint, daß die reale Gegenwart als solche nicht die „nuda commemoratio“ zum „verum ac proprium sacrificium“ macht. Renz hat, und zwar mit Recht, scharf betont, daß die Transsubstantiation nicht Opferakt, sondern Gegenwärtigsetzung Christi ist; aber dann muß er auch zugeben, daß bloß die reale Gegenwart Christi nicht die bildliche Darstellung seines blutigen Opfers zum wahren und eigentlichen Opfer machen kann; denn die abbildliche Funktion der Gestalten trifft den unter ihnen real gegenwärtigen Christus innerlich gar nicht, kann ihn also nicht zum sacerdos und zur hostia im aktuellen Sinne machen, wenn er nicht schon in sich formell als sacerdos und als hostia gegenwärtig und tätig ist. Wenn das Tridentinum das eucharistische Opfer als „sacrificium visibile, quo cruentum illud repraesentaretur“ bezeichnet, so ist das keine Wesensdefinition; es bedeutet nicht, daß das Wesen dieses sichtbaren Opfers die Darstellung des blutigen Opfers Christi sei, sondern vielmehr, daß es die Aufgabe der sichtbaren Seite dieses Opfers sei, das Kreuzesopfer darzustellen und an es zu erinnern, ohne daß sein Wesen sich in dieser Aufgabe erschöpfte, da es ja eben keine „nuda commemoratio“ ist. Dem Tridentinum ist nicht, wie Renz meint (II, 490), das unblutige Opfer Christi: „ein Tun Christi, durch welches er seine blutige Selbstheiligung in Form eines Bildes vornimmt“. Im Decretum de sacrificio missae ist vom Kreuzesopfer und vom Meßopfer als von zwei wirklichen Opfern die Rede, deren sacerdos und hostia dieselben, deren Darbringungsweisen verschieden sind; nicht von einem wirklichen Opfer und dessen Darstellung; wohl davon, daß das zweite wirkliche Opfer in seinem Ritus die Darstellung des ersten ist, nicht aber, daß es darin besteht und darin aufgeht. Das „idem offerens, eadem hostia, sola offerendi ratione diversa“ kann nicht heißen, daß das eine Mal eine wirkliche, das andere Mal eine nur darstellende, bildhafte Darbringung statthabe, sondern das „sola ratione offerendi diversa“ deutet an, daß hinter der verschiedenen, blutigen oder unblutigen Weise der Darbringung das Wesen der Darbringung, die Selbsthingabe Christi unverändert stehe,[1] daß also offerens und hostia in der hl. Messe formell als wirklich sich opferndes Subjekt und als wirklich geopfertes Objekt der Selbsthingabe, dieselben sind wie am Kreuze. Und anders ist es auch wohl nicht denkbar; da das Opfer in seinem tiefsten Wesen der Höhepunkt und die Zusammenfassung der religiösen Stellungnahme des Menschen Gott gegenüber ist, so muß es in seinem

[1] Renz (II, 504) übersetzt „sola ratione offerendi diversa“ mit: „und ist nur das Wesen der Opferung ein anderes.“

innersten Wesen stets dasselbe sein, wirkliche Selbsthingabe und kann sich nur in seiner konkreten, durch die Umstände bestimmten Gestaltung (ratio offerendi) ändern. Renzens Axiom, daß wirkliches Opfer nur der freimächtige blutige Tod sei, und daß deshalb Christus sich nur einmal opfern könne, zwingt ihn, den Gegensatz „cruente—incruente" als wirklich — bildhaft zu nehmen und läßt ihn über eine nuda commemoratio als Opferakt Christi im eucharistischen Gottesdienst nicht hinauskommen.[1]

Ein offerre, das nichts als die bildhafte Darstellung eines vergangenen wirklichen offerre ist, kann unmöglich jene Wirkungen auslösen, die der Glaube dem Meßopfer zuschreibt. Diese Wirksamkeit ist zwar nicht eine verdienstbegründende wie die des Kreuzesopfers, sondern eine das schon erworbene Verdienst applizierende, an die einzelnen Glieder überleitende, aber sie ist wahre Wirksamkeit, und wirksam ist nur eine Tat, nicht eine bloße Existenz, wenn sie auch als Abbild, als Kommemoration dient, nicht das bloße „sich zeigen als denjenigen, welcher einstens . . . sein Blut freiwillig vergossen hat" (Renz a. a. O. II, 504), auch nicht „die sakramentale Erscheinung des Leibes und Blutes" oder „das Erscheinen des ewigen Priesters auf Erden" (504), mag man es auch, allerdings in sehr uneigentlichem Sinne, nennen einen „Akt (?), durch den Christus den Vater erinnert,

[1] Renz versucht das allerdings in Worten (491): „Wir bewirken vermöge der uns gewordenen Vollmacht, daß er sich im Bilde sakrifiziert, schaffen das Opferbild, machen ihn sich opfern, opfern ihn." Zwischen den beiden ersten und den beiden letzten Ausdrücken klafft ein unüberbrückbarer Gegensatz, solange man den Worten ihre Bedeutung läßt.

Wir geben zu, daß Renz sich für seine Auffassung, die übrigens jener des Vasquez sehr ähnlich ist, neben anderen sich anscheinend auch auf Thomas v. Aquin berufen kann, der S. Th. P. III, 79, 7 von der Eucharistie sagt: „Inquantum enim in hoc sacramento repraesentatur passio Christi, quia Christus se obtulit hostiam Deo (Eph. 5), habet rationem sacrificii." III, 83, 1 erwidert er auf den Einwurf: „in celebratione huius mysterii Christus non crucifigitur, ergo nec immolatur" folgendes: „celebratio huius sacramenti est imago repraesentativa passionis Christi, quae est vera eius immolatio." Aber wir treten der Autorität des Aquinaten wohl nicht zu nahe, wenn wir meinen, daß er über das eucharistische Opfer mehr gelegentlich als grundsätzlich sich äußert und überhaupt in seinen Anschauungen über das Opfer nicht immer ganz konsequent ist (vgl. oben S. 8 f.). Jedenfalls, wenn nichts als die „repraesentatio passionis" nach der Anschauung der Kirche der eucharistische Opferakt Christi wäre, so wäre der heftige Kampf der Häretiker gegen das Meßopfer nicht zu verstehen; mit einem solchen Opfer würden sie sich schon abgefunden haben. Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung die Stelle, die Dorsch (Der Opferchar. der Euch. 118) aus der dem Trienter Konzil vorgelegten reformatorischen Württemberger Bekenntnisschrift anführt: „Cum sacrificii nomen latissime pateat ac generaliter significet sacrum cultum, libenter concedimus verum et legitimum usum eucharistiae posse hoc modo sacrificium dici, et si eucharistia iuxta institutionem Christi ita celebratur, ut in ea annuntietur mors Christi et dispensetur ecclesiae sacramentum corporis et sanguinis Chr., recte vocatur applicatio meriti passionis Chr., his videlicet, qui sacramentum sumunt."

daß er vom abgefallenen Geschlechte bereits durch seinen Tod ausreichende Genugtuung erhalten habe" (505). Bedarf denn Gott einer „Erinnerung"? Die Verherrlichung des Vaters durch den himmlischen und den eucharistischen Christus ist nicht ein bloßes Erscheinen und Sichzeigen vor dem Angesichte des Vaters, sondern eine wahrhaft tätige Verherrlichung durch das Opfer der Selbsthingabe. Das Ziel des Kreuzesopfers war nicht, den Opfernden in einen Zustand zu versetzen, in dem das Opfer überflüssig ward, in dem Christus im einmal erlangten Besitze ruhen und nur auf ihn verweisen sollte, sondern vielmehr das Opfer selbst auf seine höchste Vollkommenheitsstufe zu bringen auf Grund der vollendeten Verklärung und Vereinigung mit Gott. Das wirkliche, tätige Opfer der Selbsthingabe ist mit dem Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer, also auch mit Christi hl. Menschheit wesentlich verknüpft, weil das Geschöpf stets von Gott lebt und für Gott leben muß.

d) Die Wirkungsweise (und Wirkungen[1]) des eucharistischen Opfers.

α) Der eucharistische Christus als Heilsmittler im allgemeinen betrachtet.

Wir sagten oben, der Stand der himmlischen Verklärung sei nicht der Stand des überwundenen, sondern der des vollkommenen Opfers; denn: Die himmlische Seligkeit als der übernatürliche Vollendungszustand eines freien Geschöpfes ist ja nichts anderes als die Vollendung von Opfer und Gnade. Denn Gottschauung und Gottesliebe sind das relativ vollkommene, hindernis- und restlose, aktive, freie, intellektuelle und ethische Sicherheben zu Gott und Sichhingeben an Gott, auf Grund und kraft des passiven Erhobenwerdens zur Gottschauung und Empfangens der übernatürlichen caritas; ein stetig preisendes, dankendes und bittendes Sicherheben und Sichhingeben auf Grund und zwecks stetigen Empfangens, weil die geschöpfliche Seligkeit aus der göttlichen Kraftquelle geschöpft werden muß.

Das gilt in entsprechender Weise auch für die hl. verklärte Menschheit Christi und erklärt erst recht, wie gerade das eucharistische Opfer als wirkliches Opfer die Gnadenfrüchte des Kreuzesopfers dem mystischen Leibe Christi mitteilen kann.

[1] Die Wirkungen des eucharistischen Opfers behandeln wir, unserer eingeschränkten Aufgabe entsprechend, nur so weit, als es für die Erkenntnis des Wesens von unmittelbarem Nutzen ist.

Zwar ist Christus „alle Gewalt gegeben"; aber er ist in seiner hl. Menschheit als Sakrament der Sakramente nicht absoluter Souverän über den im Kreuzesopfer erworbenen Schatz, der ja in seiner Unendlichkeit nur auf Grund des in der Inkarnation von Gott Empfangenen erworben ist, sondern er ist Mittler der im letzten Grunde immer von Gott bewirkten Gnadenspendung, er ist das von der gratia increata geschaffene Haupt der gratia creata. „Ego sum vitis vera, et pater meus agricola est" (Jo. 15, 1). Christus steht zwischen Gott und den Menschen, ist mittlerische, von Gott empfangende und an die Menschen überleitende causa salutis. Gerade wie nun seine Verklärung, die Glorie, die er von Gott empfängt, das Opfer an Gott nicht nur als vergangene Verdienstursache (Kreuzesopfer) voraussetzt, sondern auch in der Form des himmlischen Opfers als organischen Bestandteil seiner Seligkeit einschließt, so soll auch der stufenweisen Übermittlung seiner Gnade und Glorie an seine mystischen Glieder ein Opferakt Christi entsprechen. Auch wenn Christi hl. Menschheit die Gnade auf die Menschen überleitet, deren causa efficiens Gott und deren causa meritoria Christus doch letztlich auf Grund der unverdienten Inkarnationsgnade ist, ist Christus Empfänger der Gnade, wenn auch nicht für sich, sondern für seine mystischen Glieder, und dem entspricht als Gabe das Opfer mit seinen Gliedern; dergestalt, daß wieder dem Empfangen der Gnade von Christus seitens dieser letzten Empfänger ihr aktives Eingehen in Christi Opfer entspricht. Jeder Sakramentsempfang soll ja für den des Gebrauchs seiner Geisteskräfte fähigen Menschen auch gutes Werk sein (die disponierenden Akte). Das „convertimini ad me (sakrifiziell) et ego convertar ad vos" (sakramental) ist durchgängiges Gesetz der Heilsökonomie.

Christus zeigt sich so in der Eucharistie nicht nur als die causa salutis, als das große Sakrament, das Brot des Lebens, das die Menschen in physisch-sakramentaler Weise sich eingliedert, sondern auch als der Hohepriester, der die Menschen auffordert, ethisch durch Nachahmung seines Opfers sich ihm einzugliedern; durch diese doppelte fortschreitende Eingliederung will er seine Glieder in dasselbe Gnaden- und Opferverhältnis zu Gott bringen, in dem er selbst steht. Nur so werden die Gläubigen gerade kraft ihrer Verbindung mit Christus, als Reben am Weinstock, eine wahre, formelle Verherrlichung des göttlichen Weingärtners, wie es gefordert wird durch das Wort Jo. 15, 8: „In hoc clari-

ficatus est Pater meus, ut fructum plurimum afferatis (durch freie Tat des begnadigten Willens), et efficiamini mei discipuli." So ist es tief in den Grundgesetzen des übernatürlichen Lebens, das ein Zusammenwirken von Gnade und Freiheit ist und auch bei Christus in der Inkarnationsgnade und der freien Opfertat gipfelt, begründet, daß nicht nur dem verdienten Erwerb, sondern auch der Übermittlung der Gnade durch Christus ein Opferakt entspreche. Die himmlischen bzw. eucharistischen Opferakte Christi begründen zwar kein neues Verdienst wie das Kreuzesopfer, aber dennoch sind sie als ethisch wertvolle, weil freie, gottmenschliche Handlungen, das angemessene Mittel, die Gnade seinen Gliedern zuströmen zu lassen. Es muß hier wiederum betont werden, daß das Kreuzesopfer nicht das Opfer überhaupt überflüssig macht; das Opfer ist eben nicht — wie es in der Konsequenz aller Opferanschauungen liegt, die die Destruktion zum Wesen des Opfers rechnen — nur ein durch die Sünde notwendig gewordenes Mittel, den sündlosen, opferfreien Stand wiederzugewinnen, sondern das vollkommene unblutige Opfer ist selbst wesentlicher Bestandteil des durch das blutige Opfer wiederzugewinnenden Verklärungszustandes, weil dieser wesentlich nicht nur Empfangen göttlicher Gnade, sondern auch ethische Selbsttätigkeit, Selbsthingabe ist. „Deo servire regnare est." Das Verdienst des Kreuzesopfers besteht dementsprechend in seiner Wirkung auf Christus als den Mittler vor allem darin, daß er „vollendet zur Ursache des Heiles wurde" (Hebr. 5, 9), d. h. er wurde in seinem Opfer- und Gnadenverhältnis zu Gott so vollendet, daß er die Menschheit in sakrifizieller und sakramentaler Weise sich eingliedern und so zu Gott führen kann. Der „Verdienstschatz" des Kreuzesopfers ist nicht nur ein moralischer „Anspruch" bei Gott, sondern seinem physischen Sein nach ist er vor allem der lebende, wegen des Kreuzesopfers verklärte Christus selbst, insofern er die lebendige causa salutis ist, der ständig von der Gnade durchströmte und im Opfer zu Gott sich erhebende Mittler.[1] Es ist kein zutreffendes Bild, wenn Pohle

[1] Daß Christus gerade, insofern er durch das Kreuzesopfer zur Auferstehung und Verklärung gelangt, zur aktuellen, nächsten causa salutis, sein Leib zur caro vivificatrix vollendet wird, scheint auch das Ephesinum III zu lehren. Nachdem der 11. Canon die lebenspendende Macht des Fleisches Christi auf ihre Wurzel, die hypostatische Union, zurückgeführt hat, sagt Kanon 12: „Si quis non confitetur, Dei verbum passum carne, et crucifixum carne, et mortem carne gustasse, factumque primogenitum ex mortuis secundum quod vita est et vivificator ut Deus. A. S."

sagt: „Das einzige Kreuzesopfer hat den unendlichen Behälter bis zum Überfließen mit Heilswasser gefüllt, aus dem die Messe nur schöpft, um davon den einzelnen mitzuteilen.“[1] Dieses Bild faßt die Bedeutung des eucharistischen Opfers für die Gnadenspendung zu äußerlich. Das Verhältnis zwischen Opfer und Gnadenmitteilung liegt für den verklärten Christus zwar nicht mehr in der Ordnung des Verdienstes, so wie der irdische Christus durch das Kreuzesopfer die Heilsgnade verdiente. Aber dennoch ist das Verhältnis zwischen eucharistischem Opfer und Gnadenspendung nicht bloß äußerlich als „Austeilung“ zu fassen, sondern vor allem innerlich als organische Lebensmitteilung in dem innerhalb des mystischen Leibes verlaufenden Prozeß der Heilsvermittlung. Und daß die Mitteilung dieser Gnadenkräfte durch das eucharistische Opfer Christi bedingt ist, ist im höchsten Maße angemessen; denn auch das mittlerische Gnadenhaupt soll in preisender, bittender und dankender Erhebung seiner menschlichen Natur zu Gott anerkennen, daß letztlich alle Gnade von Gott kommt, daß auch seine verklärte Mittlerschaft nicht aus dem Verdienst der Kreuzesopfertat als aus ihrer letzten Quelle stammt, sondern daß auch diese wieder auf der Inkarnationsgnade beruht und daß dieses unaufhebbare Gnadenverhältnis der geschaffenen hl. Menschheit Christi zu Gott ihr dauerndes Opferverhältnis fordert und einschließt.

β) Die vorgetragene Auffassung ermöglicht es, das eucharistische Opfer ohne Schwierigkeit als wirkliches **Sühnopfer** aufzufassen.

Aus der Auffassung heraus, daß der Verdienstschatz des Kreuzesopfers nicht als ein sozusagen Substantielles, in sich Abgeschlossenes, bloß zu Applizierendes vorliege, sondern vielmehr in der vollendeten virtuellen Mittlerschaft Christi (causa salutis) bestehe, zur aktuellen Mitteilung aber durch die Wirksamkeit des eucharistischen Opfers Christi gelange, läßt sich auch ohne Schwierigkeit erklären, wie das Meßopfer Sühnopfer sein kann, ohne dem Kreuzesopfer abträglich zu sein. Wenn das Tridentinum sagt: „Huius quippe oblatione placatus Dominus gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata dimittit,“ so muß es doch offenbar im einzelnen eucharistischen Opferakt einen religiösen Wert sehen, der eine Gott

[1] Dogmatik 3^2, 347 f.

versöhnende Wirkung ausübt. Es vereinfacht zwar das Problem sehr, wird aber sicher der Ausdrucksweise des Konzils nicht gerecht, wenn Bellarmin[1] sagt: „. . . Sacrificium crucis fuit meritorium, satisfactorium et impetratorium vere et proprie, quia tunc Christus mortalis erat et mereri et satisfacere poterat: sacrificium vero missae proprie solum est impetratorium, quia Christus nunc immortalis, nec mereri, nec satisfacere potest: Cum autem dicitur propitiatorium vel satisfactorium, id est intelligendum ratione rei, quae impetratur. Dicitur enim propitiatorium, quia impetrat remissionem culpae[2] . . . Danach würde das Meßopfer von Gottes Güte die Gnaden zur Sündenvergebung erflehen und so mittelbar auf impetratorischem Wege die reconciliatio peccatoris herbeiführen. Nach der Darstellung des Konzils jedoch zielt die Opferdarbringung zunächst auf die placatio (propitiatio) Dei, also auf die Versöhnung der göttlichen Gerechtigkeit, die (versöhnt) die Gnaden zur Buße gewährt und dadurch zur Rechtfertigung und Aussöhnung der Sünder führt. (Vgl. Conc. Trid. S. XXII cap. 2.) Das wird sehr bestimmt von Franzelin[3] hervorgehoben; doch scheint auch seine Auffassung: „per sacrificium, quo satisfactio in cruce consummata pro determinatis peccatoribus divino conspectui exhibetur, et ita eis specialiter applicatur, haec iusta ira Dei placatur . . .“ dem Vollsinne der Worte des Konzils noch nicht gerecht zu werden. Es muß gezeigt werden, daß gerade die eigentliche Darbringung des eucharistischen Opfers („cuius oblatione placatus . . .“; „Omnis sacrificii vis in eo est, ut offeratur“), und nicht die bloße Wiederdarstellung des Kreuzesopfers (Franzelin: „satisfactio in cruce consummata conspectui divino exhibetur“) die versöhnende Wirkung hat. Die Darbringung des eucharistischen Opfers muß wirkliche kausale Bedeutung für die Versöhnung der göttlichen Gerechtigkeit haben, darf sich nicht nur okkasional dazu verhalten. Wie ist das möglich, wenn schon das Kreuzesopfer überreichlich alles geleistet hat, was die göttliche Gerechtigkeit als Sühne für die Sünden der Welt forderte?

Diese Frage scheint nicht genügend und zutreffend beantwortet durch die Berufung auf die Aufgabe des Meßopfers, die

[1] De eucharistia, lib. 6, cap. 4.
[2] Eine ähnliche Auffassung vertritt auch Bartmann, Dogm. 2, 377.
[3] De eucharistiae sacramento et sacrificio, edit. 3, p. 375.

(von seiten der Menschen passive) Applikation der objektiven Früchte des Kreuzesopfers zu bewirken; denn eine solche Applikation ist doch eigentlich die spezifische Aufgabe der Sakramente und nicht des Opfers,[1] und wenn man auch diese Art der Applikation als „opfermäßige Applikation" (applicatio per modum sacrificii)[2] bezeichnet, so kehrt eben in dem Ausdruck die Frage wieder, wie denn das Meßopfer als auf Gott gerichtete Tätigkeit der Beweggrund[3] für eine begnadigende Tätigkeit Gottes sein könne, ohne das Kreuzesopfer als einzige meritorische Ursache unseres Heiles in dieser seiner Würde zu beeinträchtigen. Wie kann bei der Superabundanz des Verdienstes und des sühnenden Wertes des Kreuzesopfers eine fernere Opferhandlung Christi von wirklicher versöhnender Wirkung sein? Wie kann Gottes Gerechtigkeit, wenn sie schon versöhnt ist, noch einmal und vielmal versöhnt werden? Offenbar nur so, daß die Versöhnung vorher noch nicht in allem, noch nicht in jeder Beziehung erfolgt ist.

Dieser Anforderung wird nicht gerecht die bekannte Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Erlösung; denn die Erlösungswirkung des Kreuzes- bzw. Meßopfers ist in der Richtung nicht auf Gott, sondern auf den Menschen gelegen; die Wirkung scheidet sich in die objektive Bereitung des Erlösungsmittels, des Erlösungsverdienstes, und die subjektive Aneignung desselben durch die Menschen. Aber die Erlösung des Menschen ist nicht gleichbedeutend mit der Versöhnung Gottes (placatio Dei). Eine Handlung ist erlösend, bedeutet: sie nimmt vom Menschen die Sünde und heiligt ihn, eine Handlung ist Gott versöhnend, bedeutet: sie ist (nicht für den Ratschluß Gottes, aber durch den Ratschluß Gottes innerhalb der objektiven Ausführung des Heilsratschlusses) Bedingung dafür, daß der bisher Gott mißfällige Mensch in das göttliche Wohlgefallen wieder aufgenommen wird. Es geht also (wenigstens der Idee nach) die Versöhnung der Erlösung voraus; nicht durch und nach Tilgung der Sünde tritt die Versöhnung ein, sondern der durch Christi Genugtuung versöhnte Gnadenwille Gottes tilgt die Sünde.

Will man also der propitiatorischen Wirkung des eucharistischen Opfers als einer wahren placatio Dei gerecht werden,

[1] Vgl. dazu auch F. Wieland, Der vorirenäische Opferbegriff 199.

[2] So z. B. Pohle, Dogmatik 3^2, 348.

[3] Selbstverständlich zu verstehen nach Maßgabe des Axioms: Deus non vult hoc propter hoc, sed vult hoc fieri propter hoc

so genügt die Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Erlösung nicht. Auch die Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Versöhnung kann nicht genügen, wenn man mit Scheeben[1] scheidet zwischen „einer objektiven Versöhnung, welche zunächst als Versöhnung Gottes (propitiatio Dei) zu betrachten ist, und einer subjektiven, welche sich in der effektiven Aussöhnung des Sünders mit Gott (reconciliatio hominum) darstellt", wenigstens dann kann diese Unterscheidung nicht genügen, wenn die propitiatio Dei als durch das genugtuende Kreuzesopfer schlechthin vollendet, die reconcilatio hominum als bis zur Rechtfertigung des einzelnen schlechthin unvollendet hingestellt werden soll. Während man nämlich beim Werke Christi, als Erlösung aufgefaßt, von dem objektiv vollendeten Mittel der Erlösung, und der unvollendeten subjektiven Aneignung desselben sprechen kann, weil die Erlösung zunächst nur auf einen Terminus, den Menschen, geht, kann man bei der Sühnetat, die wesentlich darauf geht, zwei Termini zu versöhnen,[2] wiederzuvereinigen, nicht von einer Vollendung auf nur einer Seite sprechen, während auf der anderen Seite der Effekt noch gar nicht eingetreten ist. Also bleibt auch bei dieser Unterscheidung die Frage noch ungelöst: Wie kann, wenn die „objektive" Versöhnung Gottes schlechthin und völlig durch das Kreuzesopfer bewirkt ist, dann noch dem eucharistischen Opfer die Wirkung der placatio Dei zugeschrieben werden?

Es will scheinen, als sollte man überhaupt eben wegen dieser Doppelseitigkeit des Versöhnungsvorganges statt zwischen objektiver und subjektiver namentlich mit Rücksicht auf das Endziel der effektiven Versöhnung beider Seiten besser zwischen virtueller und aktueller Versöhnung unterscheiden;[3] näherhin wäre dieser Unterschied so zu bestimmen, daß in beiden Beziehungen sowohl in der Richtung auf Gott als in der Richtung auf den Menschen die Versöhnung sofort mit dem Abschluß des Kreuzesopfers und der verdienten Verklärung Christi virtuell vollendet ist,

[1] Dogmatik 3, 350.

[2] Die effektive schlechthin vollendete Versöhnung bedeutet immer etw. Reziprokes (re-conciliare; καταλλάγεσθαι, at-onement), das Wiederzusammenbringen einer geschiedenen Zweiheit; propitiare bezeichnet nur die Bewirkung der versöhnlichen Gesinnung auf einer Seite (des Beleidigten).

[3] Auch Scheeben führt die Unterscheidung: virtuell-aktuell für die Erlösung ein, unterläßt aber, sie für den Begriff der Versöhnung, wo sie wichtiger ist, zu verwerten.

während die aktuelle Versöhnung zwischen Gott und dem einzelnen Menschen erst mit dem subjektiven Heilserwerb im Ablauf der Heilsgeschichte eintritt. Eben weil die aktuelle Versöhnung auch in bezug auf Gott durch das Kreuzesopfer noch nicht vollendet ist, weil das Verhältnis des noch nicht aktuell versöhnten Menschen zu Gott noch nicht das gewollte gottwohlgefällige ist, deshalb kann in dieser Beziehung das eucharistische Opfer auch Gott gegenüber noch wahrhaft versöhnend wirken, eine Möglichkeit, die bei Annahme einer vollendeten „objektiven" propitiatio Dei und einer unvollendeten „subjektiven" reconciliatio hominum nicht besteht.

Näherhin würden die virtuelle Versöhnung durch das Kreuzesopfer und die aktuelle Versöhnung durch das Meßopfer so aufzufassen sein: Nicht schlechthin als individuelle sittliche Leistung ist das Kreuzesopfer Christi versöhnend und erlösend, sondern als die Tat des zweiten Adam, des Repräsentanten der gesamten sündigen Menschheit, erhält sie über das individuelle sittliche Verdienst hinaus die Bedeutung der satisfactio vicaria. Die Repräsentierung der Menschheit durch Christus beruht nicht bloß auf juridischer Stellvertretung, sondern mehr noch auf der Tatsache der physischen Natureinheit, des Geschlechtszusammenhanges, darauf, daß das Wort unser Fleisch geworden ist. Dadurch ist die Genugtuung und Sühneleistung Christi in gewisser Weise die Leistung des ganzen menschlichen Geschlechtes, dergestalt, daß „Gott durch Christus das All versöhnte zu sich hin" (Col. 1, 20) und „Gott in Christus die Welt sich versöhnte" (2 Cor. 5, 19). Die Versöhnung Gottes und der Menschen bestand also zunächst darin, daß die Menschen, sofern sie durch Christus juridisch und physisch repräsentiert und vertreten waren, mit Gott versöhnt wurden. Selbstverständlich war das keine aktuelle Versöhnung, wohl aber eine virtuelle. Denn in dieser repräsentativen Tat Christi und in ihrem Verdienste und Lohne liegen die Kräfte, durch die die aktuelle Versöhnung des einzelnen herbeigeführt wird. Frucht und Lohn nämlich des unendlichen Verdienstes des Kreuzesopfers und der unendlichen Barmherzigkeit Gottes war jener verklärte, himmlische Christus, der Ursache des Heiles (Hebr. 5, 9) für alle geworden ist, so nämlich, daß jeder einzelne durch aktuelle Eingliederung in Christus an seiner Opfertat aktuellen Anteil gewinnen und so seine bisher virtuelle Versöhnung zur aktuellen Versöhnung und

Erlösung machen kann.[1] So hängt die Unterscheidung der virtuellen und aktuellen Versöhnung mit dem Begriff der mittlerischen Erlösung innerlichst zusammen.

Während aber die im ersten Adam virtuell enthaltenen menschlichen Individuen durch die Verwirklichung ihrer von Adam stammenden menschlichen Natur in die Erbschuld und in die Feindschaft Gottes aktuell[2] eintreten, also rein durch physischen Naturzusammenhang, soll es nicht so bei der Versöhnung und Erlösung sein. Und wenn man deshalb die Eigenart der Eingliederung in Christus als „geistlich-sakramentliche" bezeichnet hat,[3] so wird man diese Bestimmung erweitern müssen zur sakrifiziell-sakramentalen Eingliederung, weil sie nicht nur passives Empfangen, sondern auch aktives Ergreifen der von Christus angebotenen mittlerischen rettenden Lebensgemeinschaft ist. Jedoch wird für diese über das rein Physische erhabene Inkorporation der physische Zusammenhang mit Christus nicht bedeutungslos, sondern er bleibt die organische Grundlage für die Verbindung mit dem Opfer und dem Mahle des Gott-Menschen.

Im eucharistischen Opfer opfert sich Christus als Haupt seiner Kirche, schließt sich aber auch die Kirche aktiv an Christi Opfer an, macht das makellose Lamm zur „hostia devotionis suae"[4] und vollzieht dadurch als streitende erlösungsbedürftige Kirche in wirksamster, Gott wohlgefälliger Weise das vom Tridentinum[5] geforderte „accedere ad Deum cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia"; die büßende, sühnesuchende Kirche („contrita ac poenitens") vollzieht so ein Werk der affektiven unio cum Deo, ein „opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo", ein sakrifizielles Tun, ein sacrificium verum im Sinne Augustins.[6] Durch diese sich Gott nähernde[7]

[1] Für die Untersuchung des aktuellen und virtuellen Heilsprinzips in Christus ist von Interesse eine Bemerkung des hl. Thomas im Komm. zu Eph. 1, 22, die deutlich von der aktuellen Auswirkung der virtuellen Heilskräfte Christi in seinen Gliedern spricht: „. . .Ecclesia est plenitudo eius scil. Christi, id est, ut omnia, quae virtute sunt in Christo, quasi quodammodo in membris ipsius ecclesiae impleantur, dum scilicet omnes sensus spirituales et dona et quidquid potest esse in ecclesia, quae omnia superabundanter sunt in Christo, derivantur in membra ecclesiae, et perficiuntur in eis."

[2] Ein Mißverständnis des Ausdrucks, als würde der habituelle Charakter der Erbsünde übersehen, wird nach dem Zusammenhang nicht zu befürchten sein.

[3] Scheeben a. a. O. 3, 352; Klee, Dogmatik 540.

[4] Secrete vom 3. Adventssonntag.

[5] Sess. XXII. cap. 2. [6] De civ. Dei X, 6.

[7] Dies ist ja auch der Sinn der Ausdrücke προσ-φέρειν, of-ferre.

aktive subjektive Tätigkeit, die wesentlich Selbsthingabe an Gott durch Christus ist, schließt die Kirche sich als mitopfernde und mitdargebrachte, als Priesterin und Gabe, in das objektive Opfer Christi ein; und weil so Christus mit den — wenigstens zum Teil — noch unversöhnten Gliedern seines Leibes sich opfert, so gibt er natur- und zweckgemäß seiner Opferhingabe neben dem latreutischen auch das propitiatorische Ziel. Versöhnende Kraft und Wirkung hat das eucharistische Opfer allerdings nicht aus eigener Verdienstlichkeit, sondern als Frucht des Kreuzesopfers. Nicht dem verdienstlichen Werte nach ist das Meßopfer gegenüber dem Kreuzesopfer ein Neues, wohl aber dem Ziele nach; während nächstes Ziel des Kreuzesopfers (von dem grundlegenden latreutischen Zweck abgesehen) die virtuelle Versöhnung — Christus selbst als unmittelbar den Menschen mitteilbare causa salutis — war, ist das Ziel beim eucharistischen Opfer die aktuelle Versöhnung des Einzelmenschen mit Gott. Die ganze überfließende versöhnende Kraft der Heilstat Christi war zwar mit dem vollbrachten Kreuzesopfer gegeben, aber noch nicht zur Auswirkung gebracht; dem geschichtlich sich entfaltenden Heiligungswerk entsprechend sollte der unwiederholbare Kreuzesopferakt durch den wiederholbaren und mit dem menschlichen sakrifiziellen Bemühen sich verbindenden himmlisch-eucharistischen Opferakt ersetzt werden und als solcher die aktuelle Versöhnung bewirken, d. h. jene Gnaden nicht erstmalig erwerben, sondern mitteilen, die die Gottgefälligkeit des zu versöhnenden Menschen bewirken. Es kann dabei nicht die Meinung aufkommen, als sei das ein Gottes unwürdiges Spiel, da Gott gleichsam einen Teil des vollständig erworbenen Sühneverdienstes vorerst übersehe und, obwohl ihm völlig genuggetan sei und er demnach schlechthin versöhnt sein müsse, doch erst schrittweise sich auszusöhnen scheine. Dieses Bedenken würde auf der anthropomorphistischen Voraussetzung beruhen, daß die Genugtuung Christi auf Gott nach Art eines psychologischen Zwanges wirke und die Versöhnung Gottes in einer wirklichen Sinnesänderung Gottes bestünde, während Christi Genugtuung doch eine gnädige Veranstaltung Gottes ist, wodurch er der Menschheit ermöglichte, in einem Repräsentanten, einem neuen Haupte, seiner Gerechtigkeit genugzutun; Gott konnte dieses Heilswerk sehr wohl so ordnen und unter der Voraussetzung, daß der Einzelmensch das von seinem gottmenschlichen Vertreter

erworbene Heil frei ergreifen sollte, mußte er es so ordnen, daß die Genugtuungstat des Repräsentanten, der für sich der Aussöhnung nicht bedurfte, nicht sofort die effektive Aussöhnung Gottes und des repräsentierten Einzelmenschen bewirkte, sondern daß diese von dem freien — wenn auch selbst wieder von der zuvorkommenden Gnade bedingten — Eingehen in das Opfer und Verdienst Christi abhängig ist.[1] Denn die Genugtuung ist begrifflich nicht ohne weiteres gleich der Versöhnung, sondern die Versöhnung ist die frei und weise angenommene und dem einzelnen mitgeteilte Genugtuung. Die virtuelle Versöhnung besagt, daß die Genugtuung Christi ihrem vollen unendlichen und stellvertretenden Werte nach angenommen und deshalb mitteilbar ist, aber die göttliche Weisheit hat es so geordnet, daß sie ihrer Wirkung für den Einzelmenschen nach als aktuelle Versöhnung erst angenommen wird, wenn der Einzelmensch frei in die Genugtuung Christi eintritt. „Er aber hat, weil er in Ewigkeit bleibt, das Priestertum, welches unwandelbar ist; daher kann er auch für allezeit die retten, welche durch ihn Gott sich nahen, indem er allezeit lebt, um für sie einzutreten."[2] Wegen dieses Unterschiedes der virtuellen und der aktuellen Versöhnung kann der Apostel auch mit Recht sagen (Col. 1, 24), daß er „das für Christi Leib, der die Kirche ist, ergänzt, was am Leiden Christi noch fehlt", weil das repräsentative, für den mystischen Leib Christi erst virtuelle Leiden Christi durch die sakrifiziellen Akte der Glieder, durch ihre aktiv-aszetische, entsagende und weltüberwindende Nachfolge Christi und Eingliederung in Christus, auch für den mystischen Leib ein aktuelles Leiden werden muß. Christi Opfer soll unser Opfer nicht ausschalten, sondern in sich einschalten, es erhöhen und befruchten.

γ) Die zentrale heilsökonomische Stellung des eucharistischen Opfers.[3]

Wir sind in dem Gesagten allerdings zu einer Auffassung der Sühnewirkung des Meßopfers gelangt, die anscheinend über jene,

[1] Vgl. außer den bekannten Schriftstellen die Secrete in Sabbato post Cineres: „Suscipe, Domine, sacrificium, cuius te voluisti, dignanter immolatione placari . . ."

[2] Hebr. 7, 24—25: „Ὅθεν καὶ σώζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ, πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν."

[3] Die Grundgedanken des Folgenden sind schon im Abschnitt A „Der eucharistische Christus als Heilsmittler im allgemeinen betrachtet" gegeben. Wir haben die Erweiterung und Vertiefung an dieser Stelle gelassen, weil sie gerade aus der Betrachtung der Sühnewirkung hervorwuchs.

die im Tridentinum unmittelbar ausgesprochen ist, hinausgeht. Das Tridentinum (Sess. XXII. cap. 2) scheint nur von der Sühnewirkung bezüglich persönlicher Sünden der Getauften zu sprechen, während in unserer Auffassung die gesamte aktuelle Rechtfertigung und Versöhnung als Frucht des Meßopfers erscheint. Es ist diese Auffassung zwar vom Konzil nicht positiv behauptet, aber gewiß auch nicht ausgeschlossen. Die vom Konzil gegebene Begründung der Sühnewirkung aus der Wesensgleichheit (=Identität von Priester und Opfergabe) mit dem Kreuzesopfer, „dessen Früchte im unblutigen Opfer im reichsten Maße („uberrime") angeeignet werden", legt vielmehr eine solche umfassende Wirksamkeit des Meßopfers für die aktuelle Heiligung nahe.

Überhaupt dürfte die Tatsache, daß die Eucharistie im Grunde nichts anderes ist als der in der Kirche lebende und lebenspendende Christus selbst und deshalb von zentraler heilsökonomischer Bedeutung sein muß, als Konsequenz fordern, daß die Eucharistie als Sakrament nächste Quelle (nächste, weil Instrumental-, nicht auch letzte bewirkende Ursache) aller übrigen Sakramente und überhaupt des ganzen von Gott zum Menschen niederfließenden Gnadenstromes, zugleich aber auch als vollkommene ontologisch-physische Kommunion mit Christus in der Glorie Zielpunkt aller Sakramente und Gnaden ist; daß anderseits die Eucharistie als Opfer der Sammelpunkt aller aktiven ethischen Bewegungen zu Gott hin und in der Glorie das nach menschlichem Maße zu erreichende Ideal der absoluten, restlosen, hindernislosen Selbsthingabe an Gott ist. Ebenso muß wohl folgerichtig für das Verhältnis des eucharistischen Opfers und des eucharistischen Sakramentes untereinander angenommen werden, daß, wie das Kreuzesopfer die meritorische Ursache der Vollendung Christi zum virtuellen Heilsprinzip (Hebr. 5, 9), zum den Menschen in der Gnade mitteilbaren Christus war, dementsprechend das eucharistische Opfer die vermittelnde (von seiten der mitopfernden in Christi Verdienst eingehenden Glieder auch meritorische) Ursache für die aktuelle Gnadeneinigung des Menschen mit Christus dem Mittler ist; so daß demnach die Eucharistie als Sakrament, und mit ihr alle ihr entströmenden Sakramente und Gnaden, in ihrer aktuellen Austeilung an die Menschen eine Frucht des eucharistischen Opfers ist. In dieser ständigen und lebendigen Abhängigkeit des Sakramentes und der Gnade vom Opfer zeigt sich auch, wie mit Recht stets die

Kirche die Einsetzungsworte der Eucharistie auf einen spezifischen eucharistischen Opferakt Christi gedeutet hat, obschon dem strengen Wortlaut wohl auch das Kreuzesopfer als begründender Opferakt des eucharistischen Mahles genügen könnte.[1]

Da nun, streng genommen, das Opfer Christi zum eucharistischen Opfer erst durch den Zusammenschluß seines Opfers mit dem der Gläubigen wird, wie später noch näher dargelegt werden soll, so ist folgeweise die aktive Teilnahme der Glieder Christi an seinem Opfer mitbedingend für ihre Begnadigung. Doch muß hier betont werden: Diese aktive Opferanteilnahme der Glieder Christi kann nicht bedingend sein für den Anfang der Gnadenspendung, für die gratia praeveniens. Denn der gratia praeveniens kann nur eine negative Disposition vorausgehen, sie selbst ist ja die Voraussetzung für eine übernatürliche Teilnahme am Opfer Christi wie für die aktuelle Gliedschaft im geheimnisvollen Leibe Christi überhaupt. Die erste Gnade als die Grundlage der menschlichen Heilstätigkeit ist demnach vom Opfer Christi allein (abgesehen natürlich von der letzten Ursächlichkeit Gottes) abhängig, sie muß von oben, von Christus kommen, ähnlich wie die Grundlage des Heilswerkes Christi, die Inkarnationsgnade, nicht von einem Tun Christi abhängig war, sondern von oben, von Gott kam. Ist aber einmal der Grund gelegt, so tritt das dargelegte Gesetz, daß die Teilnahme am Opfer Christi die Teilnahme an der Gnade Christi bedinge, voll in Kraft, wie ja auch bei Christus selbst sein Opfer die Mitteilbarkeit seiner Heiligungskräfte bedingt.

Freilich gilt auch das, streng genommen, nicht einmal vom Anfang jeder individuellen Heiligung, sondern nur vom Anfang der gesamten Heilsökonomie Christi überhaupt. Sobald einmal die Kirche als der Leib Christi organisiert ist, sein übernatürliches Leben zu pulsieren anfängt, also die erste Gnade den übernatürlichen aktiven Zusammenschluß mit Christus möglich und wirklich gemacht hat,[2] so kann das oben angenommene Gesetz ausnahmslos in Kraft sein, weil nunmehr die Lebensgemeinschaft

[1] Vgl. oben S. 164 f.

[2] Es bleibt hier dahingestellt, wie weit die Grenzen der Kirche bzw. des Leibes Christi in diesem Sinne zu ziehen sind. Es steht wohl nichts im Wege, auch die von Christus verdienten Gnadenkräfte des Alten Bundes, der alttestamentlichen Kirche, als des verbreitetenden Stadiums der neutestamentlichen Kirche einzubeziehen.

und Lebensmitteilung der Glieder untereinander und die Assimilations- und Wachstumsfähigkeit des Leibes Christi zur Geltung kommen.

Denn die Abhängigkeit des Gnadenempfanges von der Opferanteilnahme ist nicht so zu denken, als ob jeder einzelne (passive) Heiligungsvorgang ein bewußtes aktives Sichanschließen desselben Einzelmenschen an einen bestimmten eucharistischen Opferakt Christi voraussetzte; zum Empfange keiner Gnade und keines Sakramentes, nicht einmal des eucharistischen Mahles selber, wird das erfordert. Aber das eucharistische Opfer ist nicht das Opfer des einzelnen, sondern das Opfer der Gesamtkirche, und so stellt sich auch hier eine gewisse, auf der Lebensgemeinschaft des ganzen mystischen Leibes Christi beruhende Stellvertretung ein.[1] In jeder eucharistischen Darbringung opfert sich Christus als das Haupt der Gesamtkirche und vereinigt mit seinem Opfer alles, was von den Werken seiner Glieder sakrifiziellen Charakter, aktiv Gott zustrebende Tendenz hat, ohne daß jedesmal eine ausdrückliche Intention der betreffenden Glieder notwendig wäre. Christus ist „der Weg", und deshalb geht alles, was vom Menschen zu Gott geht, durch Christus. Unter Berücksichtigung der communio sanctorum muß also jede Gnadenzuwendung abhängig gedacht werden, sei es von der bewußten Teilnahme des zu Begnadigenden am eucharistischen Opfer, sei es von einer früheren, im weiteren Sinne sakrifiziellen Betätigung, wenn auch ohne bewußte Beziehung auf das eucharistische Opfer, sei es von einer für den zu Begnadigenden intendierten fremden Teilnahme am Opfer Christi, oder auch endlich von irgendeinem dem „Verdienstschatz" der Kirche angehörigen sakrifiziellen, von Christi Opfer aufgenommenen Werke; kann doch selbst die erste Gnade für einen anderen — wenigstens de congruo — verdient werden. Grundlage für alles das ist natürlich das Verdienst Christi, aber das Verdienst Christi soll nicht nur passiv aufgenommen werden, sondern auch aktiv angeeignet werden, Christus soll in seinen Gliedern leben, diese nicht nur von Christus leben, sondern auch in Christus hineinleben. Gerade durch diese Lebensverbindung mit seinen Gliedern wird Christus in vollem Umfange aus dem virtuellen Heilsprinzip zum aktuellen Heilswirker als das mit der Kirche lebende Haupt, als der mit den Gliedern

[1] Vgl. auch das Kommuniongebet des Kanon der hl. Messe: „Ne respicias peccata mea, sed fidem ecclesiae tuae."

tätige Opferpriester und als der für die Gläubigen tätige Gnadenspender. So wird die Idee des geheimnisvollen Leibes Christi, wenn man das eucharistische Opfer und Sakrament in den Mittelpunkt der aufnehmenden wie der tätigen Seite seines Lebens stellt, eine äußerst lebendige und eine allseitige Durchführung des Gesetzes, daß die stufenweise Aufnahme der Gnade durch den lebendigen, freien Menschen kein rein passives Empfangen, sondern ein tätig lebendiges Ergreifen sein soll. Die absolute Unverdienbarkeit der Gnade als eines Ganzen wird dadurch natürlich nicht verdunkelt, ebensowenig wie die Kraft des Opfers Christi, da dieses ja nicht erst durch den Zusammenschluß mit dem sakramentalen menschlichen Tun seine Kraft erhält, sondern vielmehr dem sakramentalen Tun des mystischen Leibes seine Kraft mitteilt, damit es Gnade für den Leib Christi zwar nicht bewirke, aber flüssig mache. Im natürlichen Organismus wie im Leibe Christi hat ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Betätigung und Kraftzuwachs der einzelnen Glieder statt, jedesmal aber durch den lebenspendenden Einfluß der Lebenszentrale.

Ist so der Gnadenempfang (mit der dargelegten Beschränkung) eine Frucht des eucharistischen Opfers, so muß anderseits wieder betont werden, daß die physisch-sakramentale Fügung mit Christus wegen der daraus erwachsenden Vereinigung der aktiven Kräfte des Menschen zu einer vollkommeneren sakramentell-ethischen Fügung mit Christus befähigt, da nun wiederum dieses Vereinigen einer wertvolleren Gabe mit dem Opfer Christi reichlichere Gnaden der physisch-sakramentalen Union herbeiführt. So gestaltet sich durch dieses gegenseitige Sichsteigern der ethischen und physischen Fügung mit Christus die Eingliederung der Glieder in Christus immer mehr bis zur vollendeten Auferbauung des Leibes Jesu Christi. Diese Idee, daß das Gesamtleben der Glieder des mystischen Leibes von Christus passiv genährt wird und aktiv immer mehr in Christus hineinwächst, wobei die Leistung des einen Teils auch dem anderen zugute kommt, ist deutlich ausgesprochen im Epheserbriefe (4, 15—16): „Laßt uns durch Übung der Wahrheit in Liebe allseits hineinwachsen in ihn (εἰς αὐτόν), der das Haupt ist, Christus, durch den (ἐξ οὗ) der ganze Leib zusammengefügt und verbunden mittels jeden Bandes der Hilfeleistung nach der Wirksamkeit im Maße eines jeden Gliedes das Wachstum des Leibes zu seiner Erbauung in Liebe vollzieht",

und es ist wohl mehr als wahrscheinlich: wenn hiernach Ziel und Quelle dieses geheimnisvollen Lebens Christus, das Haupt, ist, so wird die tätige Seite dieses Lebens im Opfer Christi und seiner Glieder sich zusammenfassen, die rezeptive Seite aus dem Opfermahle sich herleiten, so daß also die Eucharistie im vollsten Sinne der das Leben ausstrahlende und das Leben in sich zur Einheit sammelnde Mittelpunkt der Kirche ist. Daß die gegenseitige Stellvertretung der Glieder auch für die aktive, sakrifizielle Seite des Lebens im Leibe Christi statthat, zeigt besonders deutlich Col. 1, 24: „. . . ich freue mich in dem Leiden für Euch und ergänze das, was am Leiden Christi mangelt (nämlich die subjektive aktive Teilnahme der Glieder [s. oben S. 190]) in meinem Fleische für seinen Leib, welcher die Kirche ist."

Auch in den liturgischen Gebeten, mit denen die Kirche das eucharistische Opfer umkränzt, findet das eben Dargelegte vielfach Ausdruck. Die Opferteilnahme der Gläubigen findet in der Sprache der Liturgie, in dem „offerimus", so kräftigen Ausdruck, daß das Opfer Christi fast dahinter verschwindet. Als Beispiel für die gegenseitige Stellvertretung in der communio sanctorum sei die Sekrete des 5. Sonntags nach Ostern angeführt: „Propitiare, Domine, supplicationibus nostris: et has oblationes famulorum famularumque tuarum benignus assume; ut, quod singuli obtulerunt (aktiv-sakrifiziell) ad honorem nominis tui, cunctis proficiat ad salutem (sakramental)". Das gegenseitige Sichfördern der aktiven und der rezeptiven Funktion im eucharistischen Leben des Leibes Christi drückt die Oratio super populum am Samstag nach Aschermittwoch aus: „Fideles tui, Deus, per tua dona firmentur; ut eadem et percipiendo requirant, et quaerendo sine fine percipiant." Ferner auch die Sekrete des 2. Sonntags nach Pfingsten: „Oblatio nos, Domine, tuo nomine dicanda purificet (rezeptiv von seiten des Menschen): et de die in diem ad coelestis vitae transferat (rezeptiv) actionem (aktiv)." Die Teilnahme am Opfermahl als Frucht der Teilnahme am Opferakt dürfte auch ausgesprochen sein in dem vielerörterten Kanongebete: „Supplices te rogamus, omnipotens Deus: iube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum . . .: ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui Corpus et Sanguinem sumpserimus, omni benedictione coelesti et gratia repleamur." Der erste Teil des Gebetes wird meistens

und richtig als Bitte um gnädige Aufnahme des Opfers, sofern es Mit-Opfer der Gläubigen ist, aufgefaßt; dann erklärt sich aber der zweite Teil, mag man ihn als Absichts- oder als Folgesatz fassen, ungezwungen nur aus dem Gedanken, daß die im ersten Gebetsteil von Gott erflehte aktive Teilnahme am Opferakt Christi die Bedingung für die rezeptive Teilnahme am Opfermahl Christi ist, wenn anders diese nicht eine rein äußerliche, sondern eine wirklich lebenspendende sein soll.

Es braucht kaum eigens betont zu werden, daß die aktive Teilnahme am Opfer Christi Vollkommenheitsgrade aufweist und daß ein möglichst entschiedener, bewußter, unmittelbarer, immer innigerer Anschluß das anzustrebende Ideal darstellt, daß deshalb auch nur einer solchen bewußten Teilnahme ein „fructus specialis" des Opfers zufällt und daß die Leistungen der communio sanctorum das handlungsfähige Glied des Leibes Christi (den adultus) nie von der Pflicht eigener persönlicher Opfertätigkeit entbinden können.

δ) Die Wirkungsweise des eucharistischen Opfers rücksichtlich der übrigen sekundären Opferzwecke, insbesondere des impetratorischen Opferzwecks.

Die Erklärung des Sühnecharakters des eucharistischen Opfers hat uns zu einer Darlegung der zentralen heilsökonomischen Aufgabe des eucharistischen Opfers und Opfermahles geführt, aus der die Sühnewirkung nur einen Ausschnitt darstellt. Was die übrigen sekundären Zwecke des eucharistischen Opfers, Dank und Bitte, angeht, so wurden schon bei der allgemeinen Erörterung des Opferbegriffs (s. oben S. 74 f.) die Funktionen der Bitte und des Dankes organisch aus dem Opferbegriff der Selbsthingabe zur Verklärung, Gotteinigung und dadurch Gottverherrlichung abgeleitet. Beide Funktionen sind auch mit dem Opfer des verklärten Christus verbunden; zwar erfleht der Ganzvollendete keine Steigerung seiner Seligkeit und Herrlichkeit; aber auch er besitzt die selige Frucht der Inkarnationsgnade nicht als unabhängiges Eigentum, sondern empfängt sie stets von neuem dankbar aus Gottes Hand und kommt dieser ihm stets von neuem zuströmenden Gnadenspende Gottes ständig gleichsam bittend und dadurch zugleich dankbar anerkennend in liebender Selbsthingabe entgegen. Dank und Bitte seiner Glieder in früher dargelegtem Sinne schließen sich harmonisch damit zusammen.

Ergänzend sei noch angedeutet, wie denn die wirksame Bitte für andere naturgemäße organische Funktion des Meßopfers sein könne. Die Bitte um die eigene Verklärung und um alles das, was dem Zwecke nach mit ihr zusammenhängt, ist ja mit dem Opferbegriff der Selbsthingabe zur Verklärung von selbst gegeben; wie aber, wenn das Opfer für andere gefeiert wird? Muß nicht wenigstens da die impetratorische Kraft, die das eucharistische Opfer für den bestimmten anderen hat, so gefaßt werden, daß sie nicht innerlich mit dem Opfer gegeben ist, sondern durch eine dem Opfer an sich äußere Intention ihm verliehen wird? Ohne Zweifel, da das Opfer zwar notwendig immer auch Bittopfer, aber nicht notwendig Bitte gerade für ein bestimmtes Glied des Leibes Christi ist, so muß seine Hinlenkung auf gerade dieses Glied von einer besonderen Intention abhängig sein. Aber die impetratorische Wirkung für andere überhaupt hängt nicht von dieser Intention ab, sondern von der inneren Natur des eucharistischen Opfers und von der Einheit des geheimnisvollen Leibes Christi. Denn jedes Glied des Leibes Christi kann nie als reines Individuum opfern, sondern immer nur als Glied des Hauptes und damit des ganzen Leibes. Da so das eucharistische Opfer, auch sofern es von einem einzelnen Gliede (mit) dargebracht wird, stets das Opfer des gesamten Leibes, d. h. die Selbsthingabe des gesamten Leibes zur Verklärung ist,[1] so muß notwendig die Opferabsicht des einzelnen Gliedes wenigstens virtuell die Verklärung des ganzen Leibes mit anstreben. Das Meßopfer ist eben vor allem Opfer der Kirche, des Hauptes mit dem ganzen mystischen Leibe.[2] Darauf beruht der fructus generalis oder universalis der hl. Messe. Durch besondere Intention kann nun diese über das Individuum hinausgreifende Bitte um Verklärung (bzw. alles, was mit dieser dem Zwecke nach zusammenhängt) auf bestimmte Glieder des Leibes Christi zwar nicht eingeschränkt, aber in besonderer Weise bezogen werden, ohne daß dadurch der fructus generalis geschmälert würde. Denn die Bitte für den

[1] Dieser Gedanke findet sich deutlich ausgesprochen beim hl. Augustinus (De civ. Dei X, 6): „Cum igitur vera sacrificia opera sint misericordiae, sive in nos ipsos, sive in proximos, quae referuntur ad Deum (latreutischer Endzweck); opera vero misericordiae non ob aliud fiant, nisi ut a miseria liberemur, ac per hoc ut beati simus (menschliche Verklärung als Mittelzweck) . . .: profecto efficitur, ut tota redempta civitas, hoc est, congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum . . ."

[2] Aug. l. c.: „Hoc est sacrificium Christianorum: ‚Multi unum corpus in Christo.' Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat Ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur."

Nächsten, die in ihrem Endziel das Seelenheil des Nächsten und dadurch Erweiterung der Gottesherrschaft bezwecken, also latreutisch bestimmt sein muß, hat auch sakrifiziellen Charakter, vermehrt also die aktive Teilnahme am Opfer Christi und erklärt so die Mitteilung einer reicheren Opferfrucht. Der durch die besondere Intention herbeigeführte fructus ministerialis[1] ist also nur eine Konzentration des fructus generalis auf ein bestimmtes Glied; in der Weise, wie sie durch das Opfer bewirkt werden, als Opferfrucht sind fructus generalis und fructus ministerialis sich völlig gleich. Dem fructus generalis und ministerialis einerseits, die in der Weise ihrer Bewirkung durch die mittelbare Verbindung der Glieder untereinander mittels des Hauptes bestimmt sind, stehen anderseits der fructus specialis und der fructus specialissimus gegenüber, die unmittelbar auf dem aktiven Opferanschluß des Empfängers dieser Meßfrüchte an das opfernde Haupt begründet sind.

5. Die aktive Anteilnahme der Gläubigen am Opfer Christi ist von konstitutiver Bedeutung für das eucharistische Opfer. Das „allgemeine Priestertum" als sekundäres, aber wahres, nicht bloß „uneigentliches" Priestertum.

Das allgemeine Priestertum und der sakramentale Charakter.

Durch das Gesagte ist klar geworden: Die ganze Eigenart des eucharistischen Opfers beruht darauf, daß es das gemeinsame Opfer Christi und seines mystischen Leibes ist. Die Anteilnahme der Glieder am Opfer des Hauptes ist geradezu von konstitutiver Bedeutung für das eucharistische Opfer Christi. Nicht also wird eigentlich das eucharistische Opfer als ein Fertiges der Kirche geschenkt, sondern das himmlische Opfer des verklärten Christus wird dadurch, daß er sich als Hoherpriester mit seiner Kirche zusammenschließt, daß er sein Opfer und sein Opfermahl in aktiver und aufnehmender Weise der Menschheit innerlichst zu eigen zu werden läßt und diese dadurch zu seinem Leibe, zur Kirche macht, zum eucharistischen Opfer. Die Kirche ist, so wie sie ist, nicht denkbar ohne das eucharistische Opfer, und

[1] Die Terminologie ist nicht einheitlich: Wir bezeichnen mit fructus ministerialis die Wirkung für jenen, für den die Messe in besonderer Weise appliziert wird; mit fructus specialis die Opferfrucht für die unmittelbar aktiv an das Opfer Christi sich Anschließenden; mit fructus specialissimus die Opferfrucht des Zelebranten.

das eucharistische Opfer ist nicht denkbar ohne die Kirche: wie Döllinger[1] es sehr treffend ausdrückt in den Worten: es „ist das eucharistische Opfer das Produkt dieser Einheit von Haupt und Gliedern, zugleich aber — in der Kommunion — das Mittel, diese Einheit zu erhalten, zu nähren und zu verstärken". Freilich tritt bei Döllinger nicht genügend hervor, daß gerade erst der aktive Zusammenschluß der Glieder mit Christus das eucharistische Opfer als aktive Opfertat des gesamten mystischen Christus zum Produkt hat, wie auch der hl. Augustinus neben dem passiven Mitgeopfertwerden: „Ecclesia in ea re, quam offert, ipsa offertur" (De civ. Dei X, 6) das aktive Sichopfern betont: (Ecclesia), „quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre" (ib. X, 20).

Das aktive Mitopfern der Gläubigen darf aber in keiner Weise Christus aus seiner Stellung als des primären Darbringers des Opfers verdrängen, wie es in der Auffassung von Renz mehrfach den Anschein hat. Zwar opfert Christus in der Eucharistie sich nicht allein ohne aktive Beteiligung seiner Glieder wie am Kreuze, aber im Meßopfer ist er ebensosehr primärer Opferpriester, wie er am Kreuze alleiniger Opferpriester war. Denn Christus ist der Priester in Ewigkeit, nicht nur dem priesterlichen Charakter, sondern dem priesterlichen Tun nach; und auch die erlösten Gläubigen sollen durch Christus zum Vater kommen, nicht nur beim ersten Erwerb des Heilsprinzips, sondern auch in der (aktiven) opfernden Betätigung der Heilskräfte. Sie sind Gott genehme Opferdarbringer und Opfergaben nur in ihrer Verbindung mit dem Hohenpriester und unbefleckten Lamme Christus. Ihre Opfertätigkeit ist eine durchaus sekundäre, akzessorische. Aber damit ist nicht gesagt, daß sie nicht eine wahre und eigentliche opfernde Tätigkeit, sondern nur eine „uneigentliche" sei.

Der hl. Petrus sagt von den Gläubigen, sie seien, und zwar auf Grund ihrer Verbindung mit Christus, ein „sacerdotium sanctum, offerre spirituales hostias, acceptabiles Deo per Iesum Christum" (1 Petr. 2, 5 f.). Dieselbe Terminologie, die das Augustinische sacrificium verum (internum) als „uneigentliches" (improprie dictum), das sacrificium externum als „eigentliches" (proprie dictum) bezeichnet, will auch hier das Priestertum der Gläubigen, weil nur zu geistlichen Opfergaben bestimmt, als ein

[1] Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, Regensburg 1868, 2. Aufl., 256.

„uneigentliches" bezeichnen.[1] Es handelt sich zwar zunächst nur um verschiedene Ausdrucksweisen, aber wie die Bezeichnung des sacrificium verum et internum als eines „uneigentlichen" den Blick vom inneren Opferkern auf die äußere Seite des Opfers wegzulenken scheint, so scheint auch die Bezeichnung des allgemeinen Priestertums als eines „uneigentlichen" die Gefahr der Entwertung in sich zu bergen. Maßgebend ist dabei wohl auch der Gegensatz zu den Häresien gewesen, die den Laien auf Grund des allgemeinen Priestertums die Konsekrationsgewalt zusprachen.

Der Römische Katechismus macht nicht den Unterschied zwischen eigentlichem und uneigentlichem, sondern zwischen innerem und äußerem Priestertum.[2] Daß das letztere nur dem ordinierten Priester zusteht, kann nicht zweifelhaft sein, aber aus der Lehre des Tridentinum, daß im Meßopfer wie im Kreuzesopfer Christus Priester und Opfergabe ist, geht ebenso sicher hervor, daß der eigentliche Unterschied zwischen dem speziellen äußeren und dem allgemeinen inneren Priestertum nicht in der Opfertätigkeit, sondern in der Konsekrationsgewalt beruht. Auch des ordinierten Priesters Opfertätigkeit ist nur eine sekundäre, da der Konsekrationsakt nicht formell der Opferakt Christi ist, sondern nur die Gegenwärtigsetzung des sich opfernden Christus. Insofern hat allerdings der Priester einen ihm allein vorbehaltenen Einfluß auf das Zustandekommen der eucharistischen Opfertätigkeit. Mit dieser Auffassung stimmt auch überein, daß das spezielle Priestertum an sich, von der speziellen Berufsgnade abgesehen, nicht zu höheren individuell-ethischen Leistungen befähigt, sondern eine soziale Befähigung, eine gratia gratis data ist.

Wie es der eigentliche Inhalt des speziellen äußeren Priestertums ist, das Zustandekommen des eucharistischen Opfers

[1] So z. B. Estius, Commentarii etc. z. d. St.; Pohle, Dogmatik 3^2, 87.

[2] Cat. Rom. P. II, cap. 7 qu. 23: „. . . duplex sacerdotium in sacris litteris describitur, alterum interius, alterum externum . . . . Quod igitur ad interius sacerdotium attinet, omnes fideles . . . sacerdotes dicuntur . . . hi enim . . . spirituales Deo hostias immolant; quo in genere bonae omnes et honestae actiones, quas ad Dei gloriam referunt, numerandae sunt. (Also das, was wir als Akte sakrifizieller Art bezeichnen) . . . Externum vero sacerdotium non omnium fidelium multitudini, sed certis hominibus convenit, qui legitima manum impositione . . . ad aliquod proprium, sacrumque ministerium adscribuntur." Den Ausdruck „proprium" gebraucht der Catech. Rom. also nicht als synonyme Bezeichnung für das spezielle äußere Priestertum, um dieses etwa als „eigentliches" dem „uneigentlichen" allgemeinen Priestertum entgegenzustellen, sondern im Sinne von „eigentümlich", dem „äußeren Priestertum vorbehalten".

Christi zu bewirken, so dürfte die besondere Bestimmung des eucharistischen Opferaktes Christi als die Erweiterung seines opfernden Selbst durch den aktiven Anschluß der Gläubigen und als der Zusammenschluß der Opfermotive Christi mit den Opfermotiven seiner Glieder Inhalt der Betätigung des allgemeinen Priestertums sein. Der Römische Katechismus spricht das zwar nicht aus; er faßt die „hostiae spirituales" als die guten Werke der Gläubigen, die sie auf dem Altare ihres Herzens Gott darbringen. Aber sollte nicht der volle Ausdruck, den der Apostel zur Bezeichnung der Aufgabe des Priestertums der Gläubigen anwendet: „offerre spirituales hostias, acceptabiles Deo per Iesum Christum", uns eine weitergehende Deutung nahelegen? Zum „Darbringen" guter Werke waren auch die Juden berufen; der scharfe Gegensatz, in den der Apostel an unserer Stelle das priesterliche Geschlecht des Christen zum Alten Bunde stellt, fordert ein Mehr als Inhalt dieses allgemeinen Priestertums. Wir haben früher ausführlich dargelegt, daß Christus im eucharistischen Opfer mit der Darbringung seiner selbst alles zusammenfaßt, was von den Werken seiner Glieder den Charakter des Opfers, der Hingabe an Gott hat, daß die Eucharistie die Zusammenfassung aller aktiven Bewegung des Menschen zu Gott hin ist, also alles dessen, was Augustinus in den Ausdruck sacrificium verum et internum zusammenfaßt, und wir finden dasselbe kurz ausgedrückt in dem Wort des Apostels: „offerre spirituales hostias, acceptabiles Deo per Iesum Christum." Durch die Verbindung ihres eigenen Opferstrebens mit dem Opfer Christi gewinnen so die Gläubigen wahren, inneren, eigentlichen Anteil am eucharistischen Priestertum Christi, das als eucharistisches gerade auf dieser aktiven Opferteilnahme der Gläubigen beruht.

In seinem erhabensten Lichte erscheint aber das allgemeine Priestertum der Gläubigen, wenn es in die rechte Beziehung gesetzt wird zu dem „Geheimnis des Willens Gottes", „alles wieder unter ein Haupt zu fassen in Christus, was im Himmel und was auf Erden ist" (Eph. 1, 10). Es ist die Aufgabe Christi, des zweiten Hauptes der Menschheit, der Welt die durch die Sünde ihres ersten Hauptes verlorene aktive Richtung auf Gott hin wiederzugeben, die gesamte Welt zu einem Opfer für Gott zu machen. Es ist ein den Vätern geläufiger Gedanke, die Welt in ihrer Endvollendung als ein großes Opfer für Gott aufzufassen.[1]

[1] Siehe die bei Scheeben, Dogmatik 3, 443 mitgeteilten Stellen.

Der hl. Augustinus[1] führt in erhebender Weise aus, wie in der Weissagung des Malachias (3, 3—4): — „et erunt Domino offerentes hostias in iustitia. Et placebit Domino sacrificium Iuda et Ierusalem, sicut diebus pristinis, et sicut annis prioribus" — das Opfer des „neuen Himmels und der neuen Erde" und ihrer seligen Bürger als überreicher Ersatz des paradiesischen Opfers vorherverkündet werde. Und in der Tat: Das alte Haupt, Adam, sollte als die mikrokosmische Zusammenfassung des Universums der Priester der Schöpfung sein, in ethischer Selbsthingabe an Gott dem in ihm repräsentierten Universum die formelle Zielrichtung auf Gott geben und diese Priesterwürde seinen Nachkommen vererben. Er wurde seinem erhabenen Berufe untreu und beraubte die Welt des wahren Priestertums, riß sie aus dem wahren Opferverhältnis zu Gott; das nach leiblicher Abstammung vererbte Schattenpriestertum Aarons war der fortgesetzte Ruf nach dem wahren gottmenschlichen Priester in Ewigkeit. Christus ist der Stammvater des neuen, wahrhaft priesterlichen Geschlechtes. Seiner mystischen Vermählung mit der Kirche entsprießen in der hl. Taufe immer neue Teilnehmer an seinem Priestertum, die den Leib Christi immer mehr erweitern zu seinem Vollalter, bis Gott „Alles in allem" ist, so daß der Makrokosmos, alles „was im Himmel und auf Erden ist", vom vernünftigen Teil der irdischen Schöpfung, dem Mikrokosmos, nicht nur den verschiedenen Seinsstufen nach ontologisch zusammengefaßt, sondern in Denken und Wollen aufgenommen und verinnerlicht zugleich mit dem Opfer des eigenen Selbst zu Gott emporgetragen wird, und zwar durch Christus und konzentriert in Christus, als dem alles zusammenfassenden Haupte.[2] So betrachtet, stellt sich das allgemeine Priestertum dar geradezu als konstitutive Vollendung des eucharistischen Priestertums Christi in seinem Endziel, das von Gott geschaffene All wieder zum Opfer für Gott zu machen.

Im Zusammenhang mit dem Gesagten ist von Interesse der Gedanke des hl. Thomas, daß der sakramentale Charakter der Gläubigen eine Teilnahme am Priestertum Christi sei (S. Th. P. III. qu. 63 besonders art. 3 u. 5): „deputatur quisque fidelis ad recipiendum, vel tradendum aliis ea, quae pertinent ad cultum Dei: et ad hoc proprie deputatur character sacramen-

[1] De civ. Dei XX, 25—26.

[2] „Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei." 1 Cor. 3, 22—23.

talis: totus autem ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi: et ideo manifestum est, quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt, quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae" (art. 3).

In der Einzelausführung ersetzt allerdings Thomas den Begriff der Teilnahme am Priestertum Christi durch den des cultus divinus. Thomas muß das, weil sein enger als der Augustinische gefaßter Opferbegriff ihm nicht ermöglicht, die durch Taufe und Firmung vermittelten Befähigungen als Teilnahme am aktiven Sacerdotium Christi aufzufassen. Im cultus divinus aber unterscheidet er zwei Seiten: „. . . divinus autem cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina, vel in tradendo aliis: ad utrumque autem horum requiritur quaedam potentia; nam ad tradendum aliquid aliis requiritur quaedam potentia activa; ad accipiendum autem requiritur potentia passiva" (Qu. 63, art. 2 i. c. a.). Eine solche aktive Potenz verleiht nun nach Thomas nur die Priesterweihe, während Taufe und Firmung nach ihm nur passiv für den cultus divinus befähigen. „Ad agentes in sacramentis pertinet sacramentum ordinis; quia per hoc sacramentum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda. Sed ad recipientes pertinet sacramentum baptismi; quia per ipsum homo accipit potestatem recipiendi alia Ecclesiae sacramenta, unde baptimus dicitur esse ianua omnium sacramentorum, ad idem etiam ordinatur quodammodo ordinatio" (l. c. qu. 63, art. 6).

Gewiß stellt auch diese passive Deutung des Tauf- und Firmungscharakters eine Verähnlichung mit dem Priestertum Christi ans Licht, aber eine Verähnlichung nur mit der passiven, aufnehmenden Seite dieses Priestertums, die eben darin besteht, daß Christus kraft der gratia unionis zum Hohenpriester gesalbt, zum aktiven, priesterlichen Handeln, zum Opfer, passiv, sakramental befähigt wurde. Aber der hl. Petrus gibt in der oben angeführten Stelle dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen entschieden einen aktiven Inhalt, den nämlich, „geistliche Opfergaben darzubringen," „offerre spirituales hostias". Erst der weitere Augustinische Begriff des sacrificium verum et internum, nach dem jedes übernatürlich gute Werk, wenn es auch nicht Opfer im technischen, kultischen Sinne ist, so doch Opfer-

charakter und somit innere Verwandtschaft mit dem aktiven Priestertum Christi hat, mit Christi Opfergabe zu einer hostia zusammenfaßbar ist, scheint es uns zu ermöglichen, den sakramentalen Charakter im vollen und eigentlichen Sinne als eine Teilnahme am Priestertum Christi zu fassen. Taufe, Firmung und Priesterweihe stellen dann eine ungebrochene und einheitlich ansteigende Linie in der Annäherung an das Opfer Christi dar, während Thomas selbst beim Charakter der Priesterweihe nicht das eucharistische Opfer (vgl. a. a. O. art. 6), sondern die aktive Sakramentenspendung als Teilnahme am Priestertum Christi faßt (vgl. hierzu auch Scheeben, Die Mysterien des Christentums[2] 521).

Man könnte fragen: Wenn der sakramentale Charakter eine Teilnahme am Priestertum Christi ist, wie kommt es, daß das Sakrament der Eucharistie, das doch die nächste Beziehung zum priesterlichen Opfer Christi hat, unmittelbar seine Frucht ist, keinen sakramentalen Charakter einprägt. Der hl. Thomas antwortet darauf von seinem Standpunkt aus zunächst: „quia per hoc sacramentum (Eucharistiae) non ordinatur homo ad aliquid aliud ulterius agendum vel recipiendum in sacramentis, cum potius sit ‚finis et consummatio omnium sacramentorum' ut Dionysius dicit" (III, qu. 63, art. 6). Der Grund steht und fällt natürlich mit des hl. Thomas Auffassung, der sakramentale Charakter sei Teilnahme am Priestertum Christi deswegen, weil er „deputatio ad cultum divinum" „vel in recipiendo aliqua divina, vel in tradendo aliis" (art. 2) sei. Dagegen trifft auch für unsere Auffassung zu, was Thomas weiter bemerkt: „continet tamen in se ipsum Christum, in quo non est character, sed tota sacerdotii plenitudo" (art. 6). Da der Charakter seinem Begriffe nach nur eine gewisse Teilnahme am Priestertum Christi ist („participatio quaedam"), eine Verähnlichung mit Christus in einer bestimmt abgegrenzten Beziehung, so hat der Charakter keinen Platz als Wirkung des Sakramentes, das die volle Union mit der ganzen Person des Hohenpriesters bedeutet. Dazu kommt noch der praktische heilsökonomische Grund, daß das eucharistische Brot unser tägliches Brot sein soll, uns deshalb nicht, wie die drei charakterisierenden Sakramente, in habitueller Weise mit Christus verbindet, was aber nicht ausschließt, daß der Empfang des eucharistischen Sakramentes weit mehr noch als jene drei zum aktuellen Anschluß an die Priestertätigkeit

befähigt. Für das allgemeine Priestertum der Gläubigen ist gleichsam der Empfang des Kommunionbrotes die immer wiederholte Priesterweihe.

6. Die Harmonie unserer Auffassung des Wesens des eucharistischen Opfers mit seiner liturgischen Form.

Die charakteristischen Eigentümlichkeiten des eucharistischen Opfers Christi sind kurz zusammengefaßt: α) für die Opferhandlung der aktiv-sakrifizielle, β) für das Opferziel der passiv-sakramentale Zusammenschluß der Gläubigen mit Christus, und zwar γ) der unvollendeten, sühnebedürftigen Gläubigen. Diese drei Haupteigentümlichkeiten der inneren Natur des eucharistischen Opfers sprechen sich denn auch aus und werden bestätigt in der äußeren rituellen Form, die Christus für sein Opfer angeordnet hat.

α) Der Wille der Gläubigen, sich aktiv an das Opfer Christi anzuschließen, kann gar nicht deutlicher ausgedrückt werden als durch die Wandlung von Brot und Wein in Fleisch und Blut der himmlischen hostia. Daß das aus vielen Körnern bereitete Brot und der aus vielen Beeren gepreßte Wein die Einheit der Gläubigen in Christus sinnbilden, ist uralte kirchliche Anschauung.[1] Diese Symbolik wird noch verstärkt durch die Mischung des Weines mit Wasser, nach Cyprian Sinnbild der Einheit des Volkes mit Christus.[2] Durch die Wandlungsworte wandelt nun die Kirche diese Symbole ihres Hauptes und ihrer selbst zur Wirklichkeit des sich opfernden Hauptes, damit sie selbst ihre im Symbol dargestellte Einheit mit Christus zur wirklichen Einheit mit ihm, und zwar in der opfernden Hingabe gestalte.[3]

Am kräftigsten gelangt diese Auffassung darin zum Ausdruck, daß in den über Brot und Wein gesprochenen Opfergebeten des römischen[4] Ordinarium missae sowohl als auch in zahlreichen Sekreten des Römischen Meßbuchs das Substrat der Wandlung,

---

[1] 1 Cor. 10, 17; Didache 9, 4; Cyprian, Ep. 63, 13—14; zitiert bei Renz I, 228. Augustinus, Sermo 272; bei Renz I, 254—55; vgl. auch die Sekrete der Missa votiva de SS. Euch. Sacr.

[2] So Cyprian (a. a. O.). Das die symbolische Handlung begleitende Gebet der röm. Messe hebt weniger den allgemeinen Gedanken der Einheit mit Christus als den speziellen des „consortium divinae naturae" hervor: „Da nobis per huius aquae et vini mysterium eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps."

[3] Sekrete vom Festum SS. Trinitatis: „Sanctifica, quaesumus, Domine Deus noster, per tui sancti nominis invocationem huius oblationis hostiam: et per eam nosmetipsos tibi perfice munus aeternum."

[4] Der Kürze halber sehen wir von den anderen Liturgien ab.

die oblationes populi, terminologisch gleich mit der eigentlichen hostia des Meßopfers behandelt werden; die die Gläubigen repräsentierenden Elemente des Brotes und Weines werden betrachtet, als wäre ihre doch noch zukünftige Verwandlung in Christus schon geschehen, und so werden ihrer Vorweihe, ihrer „Opferung" dem Opfer Christi entsprechende Wirkungen zugeschrieben. Es mögen einige Beispiele angeführt sein: In der Sekrete Fer. III post Dom. Pass. heißt es: „Hostias tibi, Domine, deferimus immolandas . . ." Der Plural „hostias" kann sich nur auf die oblationes populi, die Elemente des Opfers, der Ausdruck „immolandas" nur auf die zukünftige Konsekration beziehen. In der Sekrete der Fer. VI post Dom. IV Quadrag.: „Munera nos, domine quaesumus, oblata purificent, et te nobis iugiter faciant esse placatum", kann wiederum „munera" nur die Opferelemente bedeuten, „oblata" jedoch nur auf das Opfer des schon Konsekrierten, bzw. des schon gegenwärtigen Christus gehen, da nur dieses das „placare" als Wirkung haben kann.

Die Gesichtspunkte der Vorweihe der Opferelemente und des eigentlichen Opfers schieben sich so häufig ineinander, werden aber gelegentlich auch auseinandergehalten: Sekrete der Fer. IV cinerum: „Fac nos, quaesumus Domine, his muneribus offerendis convenienter aptari, quibus ipsius venerabilis sacramenti (hier = Opfer) celebramus exordium." Hierin liegt sehr schön der Gedanke: Die Elemente (= Volk) sind erst der Anfang des Opfers, ein Opferversuch („exordium"); erst dadurch, daß sie in Christus verwandelt werden, bzw. das symbolisierte Volk sich Christus anschließt, sich moralisch ihm verähnlicht, in sein Opfer eingeht („fac nos convenienter aptari"), kommt das wahre Opfer („ipsum sacramentum") zustande. Sehr schön wird dieser Gedanke, das durch die Gaben dargestellte gläubige Volk müsse sich Christus verähnlichen, verstärkt durch den Hinweis auf die Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur in der Sekrete der zweiten Weihnachtsmesse: „Munera nostra, quaesumus Domine, Nativitatis hodiernae mysteriis apta proveniant, et pacem nobis semper infundant: ut, sicut homo genitus idem refulsit et Deus, sic nobis haec terrena substantia conferat, quod divinum est." Der erste Teil des Gebetes drückt die in den Opferelementen dargestellte, Christus sich anpassende Opfergesinnung, der zweite Teil das damit angestrebte Ziel der sakramentalen Gotteinigung aus. Ähnlich heißt es in der Sekrete der ersten

Weihnachtsmesse: „Accepta tibi sit, Domine quaesumus, hodiernae festivitatis oblatio: ut, tua gratia largiente, per haec sacrosancta commercia (Wechselverkehr!), in illius inveniamur forma, in quo tecum est nostra substantia."

Die Opfersprache der Oblationsgebete und der Sekreten scheint allerdings oft den Schluß nahezulegen, als betrachte die Kirche das eucharistische Opfer als „äußere Gabe an Gott". Die liturgische Sprache als anschauliche Sprache bezieht sich eben vielfach zunächst auf die anschaulichen Opferelemente, auf das Substrat der Wandlung. Wo aber diese Opferausdrücke mehr besagen als die bloße Aussonderung und Vorweihe der Elemente, da beziehen sie sich immer schon auf die künftige Konsekration als die unmittelbare Herbeiführung des Selbstopfers Christi und der mit ihm vereinigten Kirche. Aus ebendiesem Grunde, daß die Kirche mit Christus sich opfert, ist auch die Ausdrucksweise „nos offerimus" nicht auffällig; selbst die Kanongebete behalten sie deshalb bei (vgl. auch Franz, Die eucharistische Wandlung II, 89).

Die Ausführung der liturgischen Form seines Opfers hat Christus seinen Aposteln und deren Nachfolgern, den ordinierten menschlichen Priestern übertragen. Schon dadurch, daß der menschliche (sekundäre) Priester Christum, und zwar gerade als Hohenpriester durch seine aktive, wandelnde Tätigkeit mit der Kirche in die innigste Verbindung setzt, ist für jede Feier des eucharistischen Opfers, auch wenn ein weiterer Kreis von Opferteilnehmern oder eine besondere Opferintention dieser oder selbst des zelebrierenden Priesters fehlen sollte — als minister ecclesiae muß er ja die Intention der Kirche haben —, ein wenn auch noch so geringes Maß aktiver Teilnahme am Opfer Christi gewährleistet.[1] Es ist also von großer Bedeutung, daß der Priester sowohl als Vertreter Christi („Hoc est corpus meum") als auch als Vertreter der Gläubigen auftritt („offerimus"). Er ist gleichsam Mittler zweiter Ordnung; wie Christus Mittler zwischen Gott und der Menschheit, so der Priester zwischen Christus und den einzelnen Gläubigen. Er bringt Christus auf den Altar in unsere Mitte, verbindet aber auch die in den Elementen dargestellten Gläubigen mit Christus.

[1] Freilich sollen d. Gläubigen und der Priester sich nicht mit jenem Mindestmaß der aktiven Verbindung von Gliedern und Haupt begnügen, sondern jene intensive Einigung im Opferwillen mit Christus anstreben, wie sie allein der physischen Einigung mit Christus im Mahle seines Opfers voll entspricht.

Die Wandlung ist nicht die eigentliche formelle Opferhandlung Christi, sondern die Voraussetzung für die spezifisch eucharistische Opferhandlung Christi. Die Wandlung ist auch nicht die formelle Opferbetätigung der Gläubigen, diese besteht und kann, da jedes Opfer wesentlich Selbsthingabe ist, nur bestehen in den ethisch-sakramentalen Akten der Gläubigen, die sie mit dem Opfer Christi zusammenschließen.[1] Aber als Wandlung der symbolischen Opfergaben der Gläubigen in den wirklichen Hohenpriester und in die wirkliche hostia Christus, ist die Wandlung zugleich der reale Ausdruck für die Opfergemeinschaft Christi und der Gläubigen, die gerade die spezifische Eigentümlichkeit des eucharistischen Opfers ausmacht.

Suarez und Scheeben[2] haben also zu Unrecht in die „immutatio transformativa" bzw. „perfectiva", „productiva", der sakralen Opferelemente durch die Wandlung das Wesen des eucharistischen Opferaktes gesetzt. Nichtsdestoweniger liegt eine solche immutatio perfectiva tatsächlich vor als der kräftigste symbolische Ausdruck dessen, was die Glieder Christi durch aktive ethische Teilnahme an Christi Opfer und durch sakramentale Teilnahme an Christi Opfermahl anstreben und erreichen sollen, die wirkliche Umwandlung, die volle Eingliederung in Christus.

β) Das Opfermahl des eucharistischen Opfers, die physisch-sakramentale Einigung der Gläubigen mit Christus im Kommunionmahle ist auf das deutlichste dargestellt in den sichtbaren Elementen dieses Mahles, den bei der Wandlung verbleibenden Gestalten des Brotes und Weines, die ja anzeigen, daß auch die Wesenheit, die sie verbergen, Christus selbst, Nahrung sein will, physische Einigung mit seinen Gliedern sucht.

γ) Der Opferwille der mit Christus sich opfernden unvollendeten Gläubigen und damit das eucharistische Opfer Christi ist ein Sühnopfer, ein Opfer, das die unverklärten Glieder Christi zur Verklärung bringen soll. Daher wird das Meßopfer nicht in Formen vollzogen, wie sie dem Glauben des himmlischen Opfers entsprechen würden, sondern es ist ein Gedächtnis und eine Darstellung des blutigen Kreuzesopfers durch die Doppelwandlung und die getrennten Gestalten. Diese symbolische Darstellung des

[1] Allerdings schließt jeder in der sichtbaren Opferhandlung sich vollziehende Prozeß dieses sakramentale Verhältnis notwendig in sich, ohne mit ihm identisch zu sein.

[2] Scheeben, Dogmatik I, 462. Die Darstellung der Lehre des Suarez bei Rena II, 360 ff.

Todes des Herrn ist für die Gläubigen die Mahnung Christi: Nur durch einen Gehorsam, der Leiden und Tod überwand, bin ich in meine Herrlichkeit eingegangen und zur Ursache des Heiles, zum Brot des ewigen Lebens verklärt worden; nur durch einen Willen, der Buße, Entsagung und Kreuz auf dem Wege zu Gott nicht scheut, könnt ihr fortschreitend an meinem Opfer teilnehmen und auf eurem Erdenwege den Keim des ewigen Lebens („φάρμακον ἀθανασίας") unter dem Schleier der Gestalten, nach eurem letzten schmerzlichen Opfer im Tode das vollendete ewig-selige Leben in der Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht genießen. So verbindet sich im eucharistischen Opfer das Alleluja der Auferstehung mit der ernsten Mahnung des Kreuzes. Auch den vom geistigen Tode erstandenen Erlösten, die noch nicht die Integrität des Paradieses zurückgewonnen haben, predigt es täglich, daß sie ihr Fleisch, das noch immer „caro peccati" ist, nach Christi Vorbild an das Kreuz heften müssen, daß sie „ergänzen müssen, was an Christi Leiden noch fehlt" (Col. 1, 24). Das eucharistische Opfer entspricht also in seinem Ritus ganz dem Zustande des mystischen Christus, des verklärten Hauptes und seiner unverklärten streitenden Kirche, die zwar, von der Sünde erlöst, ein eucharistisches, ein Dankopfer besitzt, aber zur völligen Verklärung erst durch die physischen und sittlichen Drangsale dieser Erde hindurchschreiten soll und dementsprechend ein Bitt- und Sühnopfer unter den Zeichen blutigen Leidens feiert.

Das eucharistische Opfer ist endlich auch seinem Ritus (seiner äußeren Darstellung) nach oblatio substantialis, also liturgisches Opfer im strengen Sinne. Wie schon hervorgehoben, ist aber die sichtbare eucharistische Darbringung nur eine symbolische, weil das Sichtbare der eucharistischen Gabe real verschieden vom Opfernden ist; nur beim Kreuzesopfer war auch das nach außen sichtbar Werdende ein Teil des wirklichen Opfers, nicht nur manifestierend, sondern integrierender Bestandteil für das völlige Selbstopfer des Unverklärten (vgl. oben S. 112 ff.). Aber im Gegensatz zu den typischen, unvollkommenen Opfern des Alten Bundes ist beim eucharistischen Opfer symbolisch nur die akzidentelle Seite der äußerlichen Gabe: ihre in die Sinne fallenden Akzidentien haben durch die Transsubstantiation als substantiellen Träger Christus selbst, das wahre Opfer erhalten. Bei den Opfern des Alten Bundes war

auch die Substanz der äußeren „Gabe" nur Symbol, und zwar Symbol eines wahren Opfers, das aber nicht gegenwärtige Wirklichkeit, sondern erhoffte und vorbedeutete Zukunft war. In ihrer Doppelgestalt von Brot und Wein ist die äußerlich sichtbare Gabe des eucharistischen Opfers nicht unmittelbare Darstellung des spezifisch eucharistischen Opferaktes; sondern diese Doppelgestalt dient seiner Funktion als commemoratio des Kreuzesopfers und als die Mahnung an die Gläubigen, gleich Christus den Weg des leidenden Opfers zur Verklärung zu beschreiten. Vgl. dazu die Sekrete vom 2. September: „Respice, quas offerimus, hostias, omnipotens Deus: et praesta: ut qui passionis Dominicae mysteria celebramus, imitemur, quod agimus."

7. Die „Relativität" des eucharistischen Opfers.

Der Umstand, daß das eucharistische Opfer repraesentatio und memoria des Kreuzesopfers ist, führt auf die bekannte Frage: Inwiefern ist das Meßopfer in seinem Verhältnis zum Kreuzesopfer ein relatives, ein nicht selbständiges Opfer?

a) Trotz der Relativität muß das Meßopfer wahres und wirkliches Opfer sein.

Zunächst sei bemerkt, daß das eucharistische Opfer vorerst an sich ein wahres und wirkliches Opfer sein muß, bevor es als Opfer zum Kreuzesopfer in Relation treten kann. Das Wesen des Meßopfers kann also nicht in seiner Relativität bestehen. Deshalb scheint es nicht zutreffend, wenn Pohle[1] die bekannten Sätze des Tridentinums: . . . Dominus noster, ut Ecclesiae reliqueret visibile sacrificium, quo cruentum illud repraesentaretur, eiusque memoria . . . permaneret atque illius virtus . . . applicaretur", dahin auffaßt, daß „das Meßopfer ungeachtet seiner Wahrheit und Wirklichkeit als Opfer seinem innersten Wesen nach nichts anderes ist als die Repräsentation und das Gedächtnis des blutigen Opfers Christi am Kreuze". Repräsentation und Gedächtnis eines anderen Opfers können niemals das formale, innerste Wesen eines wahren, wirklichen Opfers ausmachen; wohl kann eine wahre und wirkliche Opferdarbringung zugleich repraesentatio, memoria und applicatio eines anderen Opfers sein und bewirken, ohne aber darin zu bestehen und aufzugehen; und das ist auch der Sinn des Tridentinums.[2]

[1] Dogmatik 3², 346.

[2] Vgl. was oben S. 177 ff. gegen die derzeitigen Auffassungen von Rein gesagt wurde.

Wie aus seinen weiteren Ausführungen erhellt, will Pohle wohl nicht das Wesen des eucharistischen Opfers in der repraesentatio und memoria aufgehen lassen; aber auch wenn man in repraesentatio, memoria und applicatio zwar nicht das Wesen des Meßopfers, wohl aber „die wesentlichen Beziehungspunkte des Meß- zum Kreuzesopfer" (so Pohle a. a. O. 348) erschöpft sein läßt, so ist damit das Meßopfer anderseits nicht in seinem Wesen, sondern nur in seiner darstellenden, erinnernden und mitteilenden Funktion als ein relatives aufgezeigt. Das Ziel der Erörterungen über die „Relativität" des Meßopfers, das Gesamtopfer Christi als Einheit, das Meßopfer als Teil dieser Einheit, der der einzigartigen Stellung des Kreuzesopfers keinen Eintrag tut, zu begreifen — das nämlich dürfte der Kernpunkt der „Relativitätsfrage" sein — ist also bei dieser vermeintlichen Lösung verfehlt.

b) Die Relativität des Meßopfers kann nicht gefunden werden in der numerischen Identität von Kreuzes- und Meßopfer.

α) nicht in der Auffassung von Pell:

Ebensowenig haltbar sind die Auffassungen, die das Verhältnis von Kreuzes- und Meßopfer in die numerische Identität beider setzen. Nach Pell ist ja das Wesen des Kreuzesopfers, der absolute Gehorsam Christi perennierend, und das eucharistische Opfer ist nur das Erscheinen des seine Kreuzesopfertätigkeit im Wesen fortsetzenden Christus unter einer nota sacrificii, den Doppelgestalten.[1] Pell anerkennt deswegen auch keine distinkten eucharistischen Opferakte Christi, die ja die numerische Identität aufheben würden (S. 2, 42 ff.), und nimmt eben wegen dieser Identität an, daß „die Eucharistie in ganz gleichem Sinne wie das Kreuzesopfer Sühnopfer sei" (S. 39). Wir wollen hierzu nur bemerken: Bei einer solchen Identität von Kreuzes- und Meßopfer kann von einer Relativität des letzteren, von irgendeinem Vorrang des Kreuzesopfers als der „una oblatio", von „applicatio" der Heilsgnade im Meßopfer als Gegensatz zum grundlegenden Erwerb der Heilsgnade im Kreuzesopfer keine Rede mehr sein. Es bleibt dann als Unterschied zwischen Kreuzes- und Meßopfer nur noch übrig, daß das numerisch eine, absolut identische, perennierende Opfer Christi die nota sacrificii, den Ritus, wechselt, eine Auffassung, die weder mit der Aussage des Hebräerbriefes über die Einmaligkeit und historische Abgeschlossenheit des Kreuzesopfers („μιᾷ γὰρ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκές . . ." Hebr. 10, 14), noch mit dem allgemein-christlichen Bewußtsein von unterschiedlichen,

[1] Jesu Opferhandlung in der Eucharistie[3], 33 ff.; vgl. aber, was S. 172[1] oben über die veränderte Auffassung in Pells neuer Schrift gesagt ist.

eucharistischen Opferakten, noch mit der Eigenart des eucharistischen Opfers als des Opfers Christi und seiner Kirche vereinbar zu sein scheint. Eine solche numerische Identität ist auch von den kirchlichen Quellen, die Pell dafür anführt, durchaus nicht gefordert. Wenn der Catechismus Romanus (II, 4. 74) sagt: „Unum itaque et idem sacrificium esse fatemur et haberi debet, quod in missa peragitur et quod in cruce oblatum est, quemadmodum una est et eadem hostia, Christus", so besagt ja das „quem ad modum", in welchem Maße und Umfange das „unum et idem" zu gelten hat, als Identität nämlich der hostia. Und wenn Pohle (a. a. O. 349) meint, das una eademque hostia, idem offerens" des Tridentinums besage für die Opferhandlung nicht eine numerische, sondern nur eine spezifische Einheit, so ist darüber hinaus zu betonen, daß die Identität von Priester und hostia nicht einmal eine spezifische Einheit der Opferhandlung fordert, wie sie ja auch tatsächlich nicht vorliegt, da sich Kreuzes- und Meßopfer mehr als bloß akzidentell unterscheiden.

β) nicht in der Auffassung von Wieland:

Der Schwierigkeit, die sich für eine absolute, numerische Identität von Kreuzes- und Meßopfer aus der Tatsache der zahlreichen zeitlich auseinanderliegenden eucharistischen Darbringungen ergibt, sucht Wieland in anderer Weise zu entgehen; Pells Versuch der Lösung durch die Annahme einer perennierenden Opfergesinnung Christi lehnt er ab, weil das Opfer nicht eine Gesinnung, sondern ein Akt sei.[1] Nach Wieland ist das wahre Opfer nur das freimächtige Sterben Christi. Ist also das Meßopfer ein wahres Opfer, so muß es das Sterben Christi, und weil Christus nur einmal sterben kann, mit dem Todesopfer des Kreuzes numerisch identisch sein. „Die Messe kann nur die historische Kreuzestat selbst sein" (205). Deshalb „besteht die Meßfeier darin, daß wir vor Gott Christum als den seine einmalige blutige Opfertat vollziehenden in eucharistischer Existenz neu entstehen lassen . . ." (205). „Der Opferakt . . . ist der blutige Tod Christi, und deshalb ist die Messe inhaltlich identisch mit dem Kreuzesopfer, in der äußeren zeiträumlichen Erscheinung aber verschieden von ihm" (205). Die Frage: „Ist aber ein gegenwärtiger Vollzug der einmaligen, historischen Kreuzestat Christi durch uns logisch und physisch denkbar und möglich?" beantwortet er mit „Ja" und begründet das damit, daß es „in Gott kein Vorherwissen und kein Erinnern, kein historisches Nacheinander gibt" (206). „Gott ist der ganzen Entwicklung der Welt zugleich gegenwärtig, dem Anfang, dem Fortschritt, dem Ende", auch den Phasen der Erlösungstat Christi (207), auch den für uns Menschen zeitlich verschiedenen eucharistischen Existenzen Christi, die jede für sich nur eine verschiedene „Existenznummer der Lebensphasen Christi" (Tod, Auferstehung) sind (208). Wieland denkt sich das in Art einer „Multilokation" und schließt dann: „Was wir in der Messe üben, ist vor Gott vollständig identisch mit dem,

[1] Der vorirenäische Opferbegriff 200; vgl. zum Ganzen 195 ff., ferner auch Wieland, Die Schrift Mensa und confessio und P. Emil Dorsch S. I., 74 ff.,

was in unseren Augen einst auf dem Kalvarienberg vor 2000 Jahren geschah: idem sacrificium, idem offerens, eadem hostia, ratio offerendi diversa. Die ratio diversa ist eben die neue Daseinsform (= ‚Existenznummer') des einen Christus, der einmaligen Opfertat. Gott schaut nicht so viele Opfertaten Christi als Konsekrationen, sondern er schaut die eine Opfertat Christi so vielfach, als Konsekrationen sind"[1] (208).

Abgesehen von der unlösbaren Schwierigkeit, daß Inhalt und Wesen des unblutigen Meßopfers die blutige Kreuzestat sein soll, fragen wir nur, was denn mit Wielands an sich gewiß unbestreitbaren Darlegungen über die Zeitlosigkeit des göttlichen Erkennens erklärt sein soll? In einem logischen Salto mortale schließt Wieland von der absoluten Gleichzeitigkeit oder besser Zeitlosigkeit des göttlichen Erkennens auf die Zeitlosigkeit des in der Schöpfung sich zeitlich Entfaltenden, wobei er das zeitliche Nacheinander ausschließlich in unsere Subjektivität zu verlegen scheint. Gottes Erkennen ist zeitlos, nicht aber sein Terminus, das Erkannte, soweit es wenigstens außergöttlich ist. Entsprechend dem Axiom: „Deus non vult hoc propter hoc, sed vult hoc esse propter hoc" kann man auch sagen: „Deus non cognoscit hoc post illud, sed cognoscit hoc fieri post illud." Auch für Gott ist das Kreuzesopfer ein Ereignis, das 2000 Jahre vor der heute gefeierten Messe liegt und deshalb nicht mit ihr numerisch identisch ist. Auch Gott kann das blutige Erlösungsopfer in seiner Beziehung zum ganzen Ablauf der christlichen Heilsgeschichte und im Verhältnis zur gegenwärtigen eucharistischen Darbringung nicht anders denn als vergangen betrachten; und ein Vergangenes kann nicht in der „Gegenwart multiloziert" werden. Anders behaupten, hieße, die Zeit in idealistischen Schein auflösen.

c) Das wahre Verhältnis von Kreuzes- und Meßopfer.

Die Versuche Pells und Wielands, die Relativität des Meßopfers zum Kreuzesopfer in seine absolute numerische Identität mit dem Kreuzesopfer zu setzen, müssen als mißlungen bezeichnet werden. Unsere Auffassung ermöglicht uns, die Relativität des Meßopfers auf einer mittleren Linie zu bestimmen, die gleich weit entfernt ist von jener eine wahre Relation von vornherein ausschließenden numerischen Identifizierung als auch von der Auffassung, die die Relativität in der memoria, repraesentatio und applicatio, also in den Funktionen des Meßopfers, sich erschöpfen läßt, die Gefahr einer zu weit gehenden Verselbstän-

[1] Diese Auffassung Wielands erinnert lebhaft an die Anschauung des Bischofs Nikolaus von Methone, die Renz (Gesch. d. Meßopferbegr. I, 657 ff.) mitteilt. Renz faßt sie in folgendem Satze zusammen: „Nach der Auffassung des Bischofs Nikolaus ist jeder einzelne Konsekrationsakt wie jede unserer Handlungen und jede Handlung Jesu in seinem irdischen Leben als Akt ewig, insofern sie von Gott gesehen wird, aber nicht, sofern sie an uns oder von uns oder von Christus getan wird" (a. a. O. 659).

digung des Wesens des Meßopfers somit die Verneinung der Einheit des Opfers Christi, aber nicht beseitigt.

Das eucharistische Opfer ist in seinem spezifischen eigentümlichen Wesen die Frucht des Kreuzesopfers, nicht nur die Vermittlung seiner Früchte. Das Kreuzesopfer war Durchgangspunkt und Verdienstursache zu jenem Stande der Verklärung, in dem Christus als aktuelle vollwirksame, das neue Leben mitteilende causa salutis in der Weise mit seinen Gliedern sich opfert, wie es dem Zwecke des himmlisch-eucharistischen Opfers entspricht, die Menschheit durch fortschreitende sakramentale und sakramentale Eingliederung in Christus zu Gott zu führen. Das Meßopfer ist also seiner spezifischen Eigenart nach ein selbständiges Opfer, ruht aber seiner Möglichkeit und Verdienstlichkeit nach völlig auf dem Grunde jenes einen Opfers auf Golgatha. So verdankt weder das Meßopfer das Kreuzesopfer, von dem jenes sein ganzes Licht empfängt, noch macht das Kreuzesopfer das Meßopfer überflüssig; denn das Meßopfer ist jene Form des Opfers des verklärten Christus, die die Menschheit immer wieder zum Kreuzesopfer als zu seiner letzten Quelle leitet.

8. Das Meßopfer im Verhältnis zum Abendmahl

Ist unsere Auffassung des eucharistischen Opfers zutreffend, so muß sie sich auch darin bewähren, daß sie sich in befriedigender Weise mit der ersten eucharistischen Darbringung im Abendmahlssaale in Übereinstimmung bringen läßt. Gewisse Schwierigkeiten bieten sich da wohl für jede Meßopfertheorie, am wenigsten wohl für jene, die sich der „nuda commemoratio" nähern, sie brauchen nur für die „commemoratio" die „annuntiatio" zu setzen. Die „mystische Schlachtung" ist wohl als „anticipatio" noch schwerer begreiflich zu machen denn als „reexpositio".

Wenn auch das Abendmahl nicht ohne weiteres „die erste Messe" genannt werden kann, so war es doch die Einsetzung und als unblutiges Opfer Christi das Vorbild aller Meßopferdarbringungen. Das Abendmahlsopfer unterscheidet sich in mehrfacher Weise vom Meßopfer; mit Rücksicht auf unsere Auffassung des eucharistischen Opfers möchten wir besonders auf folgende wesentliche Unterschiede hinweisen: 1) das Abendmahl war nicht wie das Meßopfer die Selbsthingabe des durch das Kreuzesopfer verklärten Christus, sondern des Christus, der noch als Pilger an „Fleische der Sünde" wandelte. 2) das Abendmahl war

noch nicht das Opfer Christi in Gemeinschaft mit seinem Leibe der Kirche, sondern das Opfer Christi allein; abgesehen davon, daß das stellvertretende Priestertum der Apostel noch nicht in Kraft war, kann auch ein aktives Mitopfern der Apostel etwa in der Art wie bei unserer Priesterweihe schon deshalb nicht angenommen werden, weil sie ja jene erste eucharistische Darbringung erst in und nach dem Vollzug als solche erkennen konnten und sie vorerst wohl mehr dunkel geahnt als klar erkannt haben; es fehlte noch der Realkommentar des Kreuzesopfers. Um sogleich diese zweite Schwierigkeit zu erörtern: es ist zuzugeben, daß das Abendmahl noch nicht das eucharistische Opfer in seinem vollen Sinne, in seiner vollen Wirklichkeit und Vollendung war; es war noch nicht das Opfer Christi und das bewußte Mitopfern seiner Glieder, insofern also noch nicht die erste Messe. Das Abendmahl war eben die Einsetzung der hl. Messe und die Übergabe des Opfers Christi an seine Apostel für die veränderten Verhältnisse nach seiner Verklärung, wo nicht mehr Christus selbst als sichtbarer Opferpriester auf Erden erscheint, sondern vielmehr die Apostel und ihre priesterlichen Nachfolger in Erfüllung des Wortes: „Tuet dies zu meinem Andenken!" die himmlische Opfertat Christi auf Erden gegenwärtig machen und als Organe Christi des Hauptes und des Leibes der Kirche das eucharistische Opfer als Opfer des Hauptes und der Glieder so recht zur Erscheinung, zum Bewußtsein und zur Verwirklichung bringen.

Aus dem ersterwähnten Unterschied ergibt sich folgende Schwierigkeit: Wie konnte Christus als viator, in der caro peccati, sich unblutig, ohne eine Zerstörung des Fleisches der Sünde opfern? Haben wir doch verschiedentlich betont, daß das destruktorische, blutige Element des Opfers durch Sünde und Sündensühne bedingt sei, daß der im Fleische der Sünde Wandelnde nur durch ein destruktorisches Opfer die Hindernisse auf seinem Opferwege zu Gott wegräumen könne und daß der Gottmensch in der Annahme unseres Fleisches sich diesem Gesetze unterworfen habe (vgl. Gal. 4, 4). Diese Schwierigkeit erhöht sich noch durch den Umstand, daß das Abendmahl nicht nur Opfer Christi, sondern auch Mahl der Jünger war; das Mahl tritt sogar beim Abendmahlsopfer so in den Vordergrund, daß die Einsetzungsworte zunächst die Aufforderung zum Mahle, zur Kommunion des Gottmenschen, und erst begründungsweise die Erklärung enthalten, Leib und

Blut Christi seinen Opferleib und Opferblut. Nun gründet aber unsere Auffassung des eucharistischen Opfers darauf, daß es das Opfer des verklärten und erst infolge der Verklärung den Gläubigen als Lebensspender mitteilbaren Christus ist gemäß dem Worte des Hebräerbriefes: „Vollendet wurde er allen, die ihm gehorchen, Ursache des ewigen Heiles" (5, 9) und gemäß dem Worte Christi selbst: „Amen, Amen sage ich euch, wenn nicht das Weizenkorn in die Erde fällt und stirbt, so bleibt es allein; wenn es aber gestorben ist, so bringt es viele Frucht" (Jo. 12, 24—25), übereinstimmend ferner mit seinem Ausspruch: „Wenn ich von der Erde erhöht sein werde, so werde ich alles an mich ziehen" (Jo. 12, 32) in seinem Doppelsinne der schmachvollen Erhöhung am Kreuze und der Erhöhung in die Glorie durch die blutige Schmach des Kreuzes. Denselben Gedanken betont die Anwendung des Psalmwortes auf den Verklärten: „Aufsteigend in die Höhe, nahm er gefangen eine Gefangenschaft (die Gefangenen der Gnade), gab Geschenke den Menschen" und die Erläuterung des Apostels: „Daß er aber aufstieg, was heißt es anders, als daß er auch zuvor hinabstieg in die unteren Teile der Erde?" (Eph. 4, 8—9).[1] Es ist also die Anschauung der Heil. Schrift, daß Christus als Pilger verdienendes, als Verklärter aktuell vermittelndes, mitteilendes Prinzip unseres Heiles und letzteres durch seine eigene Vollendung und Verklärung geworden ist.[2] Die in der Inkarnation mit der Gottheit gesalbte Menschheit Christi soll nach Gottes Plan erst zur aktuell ihr eigenes Leben mitteilenden causa vivificatrix werden, nachdem sie durch Leiden und Tod den Weg zur Verklärung gewandelt ist. Das lehrt auch folgende Erwägung: Christi heilige Menschheit wirkt heiligend auf seine Glieder nicht als principale Ursache, sondern als Instrumentalursache des Geistes der Heiligung; es heißt aber Jo. 7, 39: „Spiritus nondum erat datus, quia Jesus nondum erat glorificatus",[3] und nach den Angaben der Apostelgeschichte hat dementsprechend die Feier des eucharistischen Opfers, ebenso wie die Spendung der Sakramente erst mit dem Pfingstfeste begonnen. Wie verträgt es sich mit diesem Gesetze der Heilsökonomie, daß Christus vor seiner Verklärung sich mühselig opferte und seine noch unverklärte Menschheit zum Mahle gab als Werkzeug des Geistes der Heiligung!

[1] Siehe zu Erläuterung der Stelle in unserem Sinne bei Schanz, Theologie d. hl. Paulus 2. Aufl., 165.

[2] Vgl. Jo. 14, 3 u. 16, 24 ff. [3] Vgl. Jo. 16, 7.

Es muß beachtet werden, daß diese Gesetze die regelmäßige Ökonomie des Heiles betreffen. Weil aber für Christus der Stand der Niedrigkeit nicht eine aus innerer Schwäche hervorgehende Notwendigkeit, sondern die frei übernommene (Hebr. 12, 2) Ausführung eines positiven Mandates war, so waren Ausnahmen von dem positiven heilsökonomischen Gesetz, das das Leben Christi in eine die Gnade verdienendes, irdisch-niedriges, und ein die Gnade austeilendes, himmlisch verklärtes Stadium schied, durchaus möglich und aus besonderen Gründen auch tatsächlich. Bekannte Ausnahmen sind die Verklärung Christi, die Teilnahme seiner unverklärten menschlichen Natur an der Wunderwirksamkeit u. a.

Auch bei der Abendmahlsfeier war die Ausnahme von der Norm des positiven allgemeinen Gesetzes, das die heilsaustеilende Tätigkeit Christi dem Stande der Verklärung zuweist, durchaus begründet: 1) weil die Einsetzung des eucharistischen Opfers beim Abendmahle das Testament des Erlösers war, das er zu seinen Lebzeiten errichten mußte; 2) weil der Opfercharakter des Abendmahles und die Eigenart der Eucharistie als eines unblutigen Opfers durch den nachfolgenden Realkommentar des Kreuzesopfers beleuchtet werden sollen. Die Einsetzung der Eucharistie etwa nach der Auferstehung durch den Christus, „der nicht mehr stirbt", hätte sie von den in jüdischen Opfervorstellungen aufgewachsenen Jüngern Jesu noch viel schwerer als Opfer auffassen lassen, als es ohnedies wohl schon der Fall war. Den jüdischen Opfervorstellungen lag die unblutige Opferung einer lebendigen leiblichen, animalischen Natur durchaus fern; man würde deshalb die Unsterblichkeit, die Todesunfähigkeit des verklärten Erstandenen und sein Selbstopfer, das sich auf seine leibliche Natur mit erstreckte, nicht ohne weiteres haben zusammenbringen können; erleichtert wurde das durch das dem blutigen Todesopfer vorausgehende Abendmahl; indem so die eucharistische, unblutige Form des Opfers Christi dem blutigen Opfer vorausgeht und nachfolgt, wird dieses unblutige Stadium des Opfers klar als vorausbestimmender Zweck wie auch als Folge und Frucht des blutigen Kreuzesopfers verdeutlicht, das blutige Opfer als Durchgangspunkt, als das durch die noch nicht überwundene Sünde und ihre Sühne bedingte Stadium des Opfers Christi zum Bewußtsein gebracht, und dadurch am wirksamsten das Verständnis für das unblutige Opfer der hl. Menschheit

Christi ermöglicht, jedoch ohne daß dadurch das Kreuzesopfer seiner einzigartigen, grundlegenden Bedeutung in der Ökonomie der Erlösung beraubt würde. Ob nicht die Opferspeisung der Jünger mit Christi Fleisch und Blut vor dem Kreuzesopfer auch die Aufgabe hatte, zu verdeutlichen, daß die am Kreuze in den Tod gegebene stellvertretende Menschennatur Christi des Hauptes, die Naturen der einzelnen Glieder in stellvertretender Weise, und zwar in juridischer und physischer Einheit, mit einschließt? Ob nicht der Genuß des am folgenden Tage gekreuzigten Fleisches durch die Apostel als Vertreter unser aller zum stärkeren Bewußtsein bringen soll, daß „unser alter Mensch mitgekreuzigt ist"? (Rom. 6, 6.) Auch das darf wohl aus den bedeutungsreichen Worten der Einsetzung: Esset, das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird u. s. f. herausgelesen werden.

Beim Abendmahle „antizipierte" Jesus nicht das Kreuzesopfer. Denn zur Vollständigkeit des Kreuzesopfers gehört zu allererst der blutige Tod Jesu; und seinen Tod kann niemand antizipieren, wie Renz (a. a. O. I, 129) mit vollem Recht scharf betont. Jesus antizipierte beim Abendmahle nicht seinen Tod, sondern den Stand der Verklärung, indem er schon vor seinem blutigen Todesopfer sein vollgültiges inneres Opfer der Selbsthingabe in unblutiger Weise liturgisch darstellte und schon vor seiner Verklärung sich als caro vivificatrix zum Mahle gab, freilich nicht, ohne auszusprechen, daß diese Form des Opfers und diese Mitteilbarkeit im Opfermahle die Frucht des zukünftigen Kreuzesopfers seien.

Diese vorausgehende (antizipative) Fruchtbarmachung des Kreuzesopfers war möglich, weil die Verdienstleistung des Kreuzesopfers nicht von physischer, sondern von moralisch-meritorischer Wirkungsart ist. Eine Analogie bietet die „Antizipation" der Gnade Christi im Alten Bunde. Hätte der „ἁγιασμός" des Kreuzesopfers als Verdienstursache in physischer Wirkungsweise das unverklärte Fleisch Christi zur caro vivificatrix umgestaltet, so wäre allerdings nicht zu begreifen, wie diese Wirkung hätte antizipiert werden können. Indes: wohl die Verdienstwirkung ist physischer Art, die caro vivificatrix ist in physischer Weise von der caro peccati verschieden und dieser physische Unterschied fordert natürlich auch für die eine wie für die andere Zuständlichkeit physisch wirkende nächste Ursachen; aber diese nächsten Ursachen werden in heilsökonomischer,

soteriologischer Beziehung in Bewegung gesetzt durch entferntere moralisch-meritorische Ursachen; so ist entferntere moralische Ursache für Christi Stand der Niedrigkeit im „Fleische der Sünde" seine freie Wahl der Selbsterniedrigung und Selbstentäußerung in der Übernahme des mandatum patris (Phil. 2, 6; Hebr. 12, 2), meritorische Ursache für den Stand der Glorie in der caro vivificatrix das Verdienst dieser Selbstentäußerung, vor allem des Kreuzesopfers.

Wenn also der noch nicht verklärte Christus vor seinem blutigen Opfer in vorwegnehmender Nutzbarmachung seines stellvertretenden Opferverdienstes ein unblutiges Opfer darbrachte und sich zum lebenspendenden Mahle reichte, so wurde durch diese Ausnahme das heilsökonomische Gesetz, daß das unblutige Opfer die Frucht des Kreuzesopfers und die regelmäßige, organisierte Gnadenspendung das Amt des verklärten Christus ist, nicht aufgehoben.

Übrigens gelten die behandelten Schwierigkeiten mehr oder minder für jede Theorie über das eucharistische Opfer. Natürlich fallen sie dann, wenn das in der Offenbarung so deutlich ausgesprochene und scharf betonte Verhältnis der beiden Lebensstände Christi weniger berücksichtigt wird, auch weniger ins Auge. Gänzlich entfallen sie selbstverständlich für jene Auffassungen, die das eucharistische Opfer im Grunde zur memoria (hl. Messe) bzw. zur Vorankündigung (Abendmahl) des Kreuzesopfers verflüchtigen. Da eine solche Erinnerung oder Ankündigung Christus selbst nicht innerlich berührt, spielt auch der Unterschied seiner Lebensstände da keine Rolle und bietet somit auch keine Schwierigkeiten.

9. Bemerkungen zur geschichtlichen Seite der Frage.

Wie eingangs bemerkt, ist es nicht unsere Absicht, die geschichtlichen Schwierigkeiten der Meßopferfrage näher zu erörtern. Es möge jedoch wenigstens angedeutet werden, daß die oben dargelegte Auffassung des Opfers im allgemeinen und des eucharistischen Opfers im besonderen, die den Ton von der äußeren, symbolischen Seite des Opfers mehr auf den inneren Kern, das sacrificium internum, legt und das Wesentliche des Opfers, die Gabe an Gott, nicht in einem symbolischen äußeren Oblationsritus, sondern in der Selbsthingabe des Menschen bzw. Christi

[1] Vgl. dazu die angeführten Schriften von Renz, Dorsch, Wieland, Rauschen, Brinktrine.

an Gott findet, geeignet sein dürfte, einen Ausgleich der auf geschichtlichem Gebiete vorliegenden subjektiven Meinungsverschiedenheiten und objektiven Schwierigkeiten zu ermöglichen.

Solche Schwierigkeiten ergeben sich vor allem aus Äußerungen namentlich der altchristlichen Apologeten, die ein christliches Gabenopfer gänzlich abzulehnen und ein lediglich in Gebet und Danksagung bestehendes Opfer zu lehren scheinen. So heißt es, um nur eine charakteristische Äußerung hier anzuführen, bei Justinus, und zwar als Antwort auf die Behauptung seines jüdischen Gegners Tryphon, der die von Malachias geweissagten reinen Opfer in den Gebeten der Diasporajuden erfüllt sieht: „Daß Gebete und Danksagungen, von Würdigen vollzogen, die einzigen vollkommenen und gottgefälligen Opfer sind, das sage auch ich; denn diese allein haben auch die Christen zu vollziehen (ποιεῖν) überkommen, auch bei der Gedächtnisfeier ihrer trockenen und flüssigen Nahrung, bei der sie auch des Leidens gedenken, welches der Gottessohn für sie erduldet hat."[1] Ähnlich lautende Stellen finden sich bei Justinus Apol. I, 13, sowie bei Athenagoras (leg. pro Chr. c. 13).[2] Auf solche Äußerungen stützt Wieland seine Behauptung, die vorirenäische Kirche habe ein Gabenopfer nicht gekannt. Aber diesen Äußerungen stehen, zum Teil bei denselben Schriftstellern, andere gegenüber, in denen der Gedanke eines Gabenopfers deutlich zum Ausdruck kommt. So sagt Justinus: „auch die Darbringung des Mehlopfers, welche für die vom Aussatze Gereinigten geschehen sollte, war ein Vorbild des Brotes der Eucharistie . . .", und bemerkt dann zur Weissagung des Malachias: „Bezüglich der ihm an jedem Orte von uns Heiden dargebrachten Opfer aber, d. i. von dem Brote der Eucharistie und ebenso von dem Becher der Eucharistie, weissagte er damals, indem er bemerkte, daß wir seinen Namen verherrlichen, ihr ihn aber entehrt."[3] Auf solche und ähnliche Stellen stützt sich Dorsch, wenn er ein äußeres altchristliches Gabenopfer verteidigt.

Bei solcher sich entgegenstehenden Ausdrucksweise in den betreffenden Väterstellen muß ein Ausgleich in der Sache gesucht werden. Ein solcher Ausgleich ist aber nur denkbar, wenn weder die eine noch die andere Ausdrucksweise in ihrem extremen Sinne

[1] Zitiert nach Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament², 86.

[2] Vgl. hierzu und zum Ganzen die früher zitierten Schriften von Dorsch und von Wieland, wo die einschlägigen Stellen ausführlich erörtert sind.

[3] Zitiert nach Rauschen a. a. O. 87 f.

genommen wird, wenn man nicht mit Wieland in scharfer Alternative fragt: „Hat Justinus die Eucharistie liturgisch als Opfergabe oder als Gebet aufgefaßt?“[1] Es darf also mit Rücksicht auf jene Äußerungen, die eine Gabe abzulehnen und nur „Gebete und Danksagungen“ zuzulassen scheinen, der Begriff der Opfergabe nicht überspannt, sondern er muß in einem Sinne genommen werden, der einerseits noch einen Gegensatz gegen eine bestimmte Art von Gaben, nämlich äußerlich gefaßte Gaben zuläßt, im Sinne eben unserer inneren Selbsthingabe, die wohl eine äußere, vom Geber real verschiedene Gabe als eigentliche Opfergabe verneint, aber durchaus eine wirkliche Gabe behauptet, und der anderseits ermöglicht, die Opfergabe in irgendeinem wahren Sinne unter den Begriff des Gebetes zu fassen. Und es muß mit Rücksicht auf jene Stellen, die eine Gabe behaupten, der Ausdruck „Gebete und Danksagungen“ in einem Sinne gefaßt werden, der es möglich macht, das Gebet in irgendeinem wahren, nicht nur übertragenem Sinne als Opfer, als Gabe an Gott zu verstehen. Nur so entgeht Justinus dem Vorwurfe unehrlicher Polemik, daß er nämlich Tryphon gegenüber Gebete und Danksagungen als die einzigen Opfer auch der Christen bezeichnet hätte, während er anderwärts die Eucharistie als Gabenopfer in dem von Dorsch gewollten Sinne einer äußeren Gabe nach Analogie der heidnisch-jüdischen Auffassung darstellte.[2] In der Tat konnte Justinus, dem Standpunkte seines Gegners sich anpassend, ohne Leugnung der Wahrheit das christliche Opfer, d. h. das Opfer in seiner gereinigten und verklärten, von der Überwucherung durch das Symbol befreiten Gestalt, als in „Gebet und Danksagung“ bestehend bezeichnen, wenn auch diese Bezeichnung nicht das ganze Wesen des Opfers, zumal nicht seinen Gabencharakter, unmittelbar und positiv zum Ausdruck bringt. Die Brücke von „Gebet und Danksagung“ zum Gabenopfer der Selbsthingabe ist nicht allzuschwer zu schlagen.

Opfer und Gebet sind ja durchaus wesensverwandt. Man könnte sagen: wenn in der einheitlichen religiösen Lebenstätigkeit, im einheitlichen geheimnisvollen Leben des Leibes Christi das Opfer der Herzschlag ist, so ist das Gebet das Atemholen.

[1] Wieland, die Schrift Mensa und confessio und Dorsch 87.

[2] Vgl. dazu Wieland, die Schrift Mensa und conf. und Dorsch 70; Der vorirenäische Opferbegriff 89 ff.; Dorsch, Der Opfercharakter d. Eucharistie 273 ff.; Rauschen a. a. O. 87; Brinktrine a. a. O. 85 ff.

Das wahre Gebet, das wirklich „devotio", Hingabe ist, gipfelt seiner natürlichen Tendenz nach in der völligen Selbsthingabe des Opfers. Beide sind Lebenstätigkeiten, die sich unmittelbar aus dem Verhältnis des vernünftigen Geschöpfes zu seinem Schöpfer ergeben, sein natürlicher Ausdruck und seine natürliche Betätigung sind. Wo das Gebet das ist, was es seinem Wesen nach sein soll, da ist es Opfer im weiteren Sinne, sacrificium internum im Sinne des hl. Augustinus, und wo es seinen idealen Vollendungszustand erreicht, da wird es zum Opfer der vollkommenen Selbsthingabe, wenn auch noch nicht zum liturgischen Opfer.

Freilich ist dieses Opfergebet nur ein subjektives Sakrifizium, nicht das objektive Sakrifizium des christlichen Kultus, das eucharistische Opfer Christi. Aber auch dieses hat ja gerade als eucharistisches Opfer[1] eine subjektive Seite, das subjektive Eingehen der Glieder Christi in Christi Opfer durch persönliche Selbsthingabe, durch Akte sakrifizieller Art, die den Charakter des Tatgebetes tragen.[2] Und auch die objektive Seite des eucharistischen Opfers Christi gewinnt für seine Glieder einen subjektiven Charakter, weil der sie vertretende irdische Priester durch das zwar aus der Person Christi gesprochene, aber immerhin zugleich eine subjektiv-menschliche Tätigkeit bedeutende Konsekrationsgebet das objektive (himmlische) Sakrifizium in eucharistischer Weise gegenwärtig macht. Das, was dem mystischen Leibe Christi an Opfertätigkeit zukommt, die Gegenwärtigsetzung des Opfers Christi durch den irdischen Priester und das subjektive Eingehen der Gläubigen in dieses Opfer, hat tatsächlich Gebetscharakter; das sakrifizielle Bemühen als Ringen und Flehen um möglichste Annäherung an jene vollkommene Selbsthingabe an Gott, wie sie in Christi Opfer vorliegt; das von innigster

---

[1] Vgl. was oben S. 168 ff. über das Mitopfern der Glieder Christi und seine konstitutive Bedeutung für das Zustandekommen gerade des eucharistischen Opfers gesagt ist.

[2] Man vergleiche dazu die Stelle des 95. Kapitels der 16. Rede Gregors des Theologen, die Dorsch a. a. O. 292 als Parallelstelle zu Justin bringt: „Da ich wußte, daß niemand des großen Gottes, des großen Opfers und des großen Priesters würdig sei, außer der sich selbst zuvor als lebendiges und heiliges Opfer Gott dargeboten, Gott das Opfer des Lobes und einen zerknirschten Geist dargebracht, jenes Opfer, das er, der uns alles gegeben, allein von uns verlangt: wie könnte ich es wagen, ihm jenes äußere Opfer, das Nachbild großer Geheimnisse darzubringen, wie es wagen, Gewandung und Namen eines Priesters mir beizulegen, ohne zuvor durch heilige Werke meine Hände geheiligt zu haben?" Das „Opfer des Lobes" usw., das Gott allein von uns verlangt, und das Bestehen eines äußeren Opfers sind nur in Einklang zu setzen, wenn in jenem äußeren Opfer das innere Wesen ein „Opfer des Lobes", die Selbsthingabe ist.

Danksagung begleitete Wandlungsgebet, das uns das Opfer Christi bringt, an das wir unser unvollkommenes Selbstopfer anschließen können, und das Opfermahl, das uns die übernatürliche Kraft zu diesem Opferanschlusse spendet. Es erscheint so ganz natürlich, daß Justinus u. a. die einfache, vergeistigte Eigenart des eucharistischen Opfers gegenüber den jüdischen bzw. heidnischen Opfern geradezu als Gebet bezeichnen konnten, ohne es damit als Opfer, als Gabe in einem anderen Sinne zu leugnen denn im Sinne eines Protestes gegen eine Gabe an Gott, die ein dem Selbst des Menschen äußeres Ding zum Gegenstand hat; die äußere symbolische Seite des eucharistischen Opfers berührt er weiter nicht, weil es sich ihm um das Wesen des christlichen Opfers, um seine eigentliche Opfergabe handelt. So erklären sich u. E. ganz einwandfrei die Worte Justins: „Daß Gebete und Danksagungen . . . die einzigen vollkommenen und gottgefälligen Opfer sind, das sage auch ich; denn diese allein haben auch die Christen zu vollziehen überkommen, auch bei der Gedächtnisfeier ihrer trockenen und flüssigen Nahrung . . ."[1]

So dürfte sich auch leicht erklären, wie Athenagoras auf den Vorwurf, daß die Christen nicht opferten, antworten kann: „Für ihn selbst (Gott) ist es das größte Opfer, wenn wir erkennen, wer die Himmel ausbreitet, die Erde zum Mittelpunkt gemacht und die Menschen gebildet hat. Wozu denn Brandopfer, deren Gott nicht bedarf? Jedoch ist es Pflicht, ein unblutiges Opfer darzubringen und die geistige Anbetung ihm zu erweisen."[2] In dem letzten Satze, der sicher das eucharistische Opfer bezeichnet, verhalten die beiden Ausdrücke „unblutiges Opfer" und „geistige Anbetung" sich explikativ zueinander; die geistige Anbetung wird unter dem Gesichtspunkte der Gabe gefaßt; sie ist das sacrificium internum, das sich in einem unblutigen Symbol manifestiert. Die wesentliche Gabe dieses Opfers kann nichts anderes sein als das eingangs der Stelle erklärte „größte Opfer", nämlich die Erkenntnis und praktische Anerkenntnis, das Tatbekenntnis Gottes des Schöpfers durch das Geschöpf, also im wesentlichen das, was wir als die Selbsthingabe der geschöpflichen Person bezeichnet haben.

---

[1] In diesem Satze unterscheidet Just. u. E. ganz deutlich auch für das eucharistische Opfer das äußere symbolische und das eigentliche und wesentliche innere Opfer.

[2] Leg. pro Christ. 13 (Übersetzung nach Rauschen a. a. O. 85).

Zu diesem Grundgedanken, daß das Wesen des Opfers in der praktischen, tätigen Anerkennung des Verhältnisses liegt, in dem das gänzlich arme Geschöpf zum bedürfnislos reichen Gott steht, fügen sich auch ganz harmonisch andere, in diesem Zusammenhang vielerörterte Äußerungen der Apologeten, so, wenn Athenagoras (a. a. O.) sagt: „Der Schöpfer und Vater des Alls bedarf nicht des Blutes oder des Fettdampfes oder des Rauchwerkes",[1] oder Justinus: „Wir loben Gott durch ein Wort des Gebetes und der Danksagung für alles, was wir zu uns nehmen, nach Kräften, da wir gelernt haben, daß diese Verehrung allein seiner würdig sei, daß wir nämlich das von ihm zum Lebensunterhalt Geschaffene nicht dem Feuer übergeben, sondern es uns selbst und den Dürftigen darbringen, ihm aber dankbar durch das Wort feierlichen Lobpreis emporsenden."[2] Die letzte Stelle bringt Gesichtspunkte, die auch wir bei der Darstellung der rezeptiven, sakramentalen Seite des Opfers zur Geltung brachten.

Auch Dorsch hält speziell für die scheinbar sich widersprechenden Äußerungen Justins einen Ausgleich für notwendig (a. a. O. 274); aber ein solcher Ausgleich kann u. E. nicht gelingen, wenn Dorsch an dem Opferbegriff der äußeren Gott dargebrachten Gabe festhält, wenn nach Dorsch (a. a. O. 255) für Justin das eucharistische Opfer „zunächst Opfergabe und dadurch eben auch Gebet und Danksagung" sein soll. Dorsch betont, daß jedes Opfer „seinem innersten und ureigentlichen Zweck nach" „Verherrlichung Gottes, Anerkennung seiner unendlichen Majestät, Bitte, Danksagung, mit einem Worte Gebet" sei, daß die Opfer „reale Gebetsäußerungen" seien, daß sie „Gebetseigenschaft" hätten (a. a. O. 254—55); aber das alles erklärt nicht, wie Justinus sagen kann, „daß Gebete und Danksagungen, von Würdigen vollzogen, die einzigen vollkommenen und gottgefälligen Opfer sind"; denn in diesen Worten werden Gebete und Danksagungen nicht als Zweck, sondern als Wesen des Opfers der Christen dargestellt.[3] Justinus betont nicht die „Gebetseigenschaft" des äußeren Gabenopfers gegen eine äußerliche Auffassung, wie Dorsch meint (255), sondern er betont die Opfereigenschaft des

[1] Ebd.
[2] Apol. I, 13 (Die Übersetzung nach Rauschen a. a. O. 86).
[3] Dieser Unterschied von Wesen und Zweck ist zutreffend hervorgehoben von Wieland, Der vorirenäische Opferbegr. 74, 90, 91. Dorsch hebt ihn kräftig hervor a. a. O. 257 f.; er meint, „daß die Eucharistie, bevor sie einem Zweck diene, bereits als ‚Opfer' (Oblationsopfer) konstituiert sei".

Gebetes, speziell des eucharistischen Gebetes. Eine äußere Gabe kann eben nur ihrem Zweck nach als Ausdruck der Gebetsgesinnung „reale Gebetsäußerung" heißen, nie aber ihrem Wesen nach Gebet genannt werden.

Der sachliche Ausgleich der verschiedenen Redeweisen Justins kommt nicht dadurch zustande, daß das wahre und eigentliche Oblationsopfer (d. i. im Sinne von Dorsch die Darbringung einer äußeren, vom Geber real verschiedenen Gabe) „unter der Rücksicht als Gebet und Lobpreis" (a. a. O. 257) gefaßt wird, sondern vielmehr dadurch, daß das Gebet als wirkliches Opfer begreiflich gemacht wird; und das ist dann der Fall, wenn einerseits das Opfer seinem Wesen nach als innere Selbsthingabe begriffen wird und anderseits die Selbsthingabe die höchste Stufe und die Idealform darstellt, in der das Gebet gipfelt. Alles, was das eucharistische Opfer zum Opfer macht, trägt diesen Charakter des Gebetsopfers bzw. Opfergebetes, sowohl die primäre eucharistische Selbsthingabe Christi als das sekundäre Sich-Mitopfern der Gläubigen wie auch das Konsekrationsgebet des menschlichen Priesters, das, wenn auch nicht formal das Opfer, so doch ganz im Dienste des eucharistischen, in Wort und Tat betenden und danksagenden Opferanschlusses der Glieder an den himmlischen Hohenpriester steht.[1]

Betont und zugegeben sei nochmals, daß das Wort „Gebet" hier in einem weiteren, das ganze sakrifiziell-ethische Verhalten des Menschen bezeichnenden Sinne, nicht in der eingeschränkteren, technischen Bedeutung steht, jedoch das Gebet im letzteren Sinne, speziell als mündlichen liturgischen Gebetsritus nicht aus-, sondern einschließt.

---

[1] Vgl. auch O. Casel O. S. B. das Gedächtnis des Herrn in der altchristl. Liturgie (Ecclesia orans) Freiburg 1918, 15: „Ein so großer, überweltlicher Gott bedarf unserer materiellen Gaben und Opfer nicht, er ist bedürfnislos (ἀνενδεής) Die griechischen Theologen des Heidentums zogen daraus den Schluß, daß wir Gott keine blutigen Opfer, auch keinen Weihrauch oder Trankspenden anbieten dürfen. Das einzige Opfer, das Gottes würdig ist, ist das Schweigen oder doch wenigstens ein Gebet, das unsere Gedanken in das reine Gewand der Worte kleidet, also die εὐλογία. Dies Opfer ist ein rein geistiges Opfer, eine λογικὴ θυσία. Die Christen gaben diesem erhabenen Gedanken eine neue, noch großartigere Wendung. Auch sie bringen keine materiellen Gaben dar, wohl aber die Eingebung des Herzens und den Lobpreis der Lippen. Deshalb nennen sie ihr Opfergebet Lobpreis (εὐλογία) und Danksagung (εὐχαριστία). Und dieses geistige Opfer verschmelzen sie aufs innigste mit der Hingabe des menschgewordenen Logos. Der Überzeugung, daß sie in der Messe im Besitze des im höchsten Sinne ‚geistigen' Opfers waren, geben sie auch in ihrem Dankgebete Ausdruck . . ."

Kurze Zusammenfassung der Ergebnisse.

Die Ausführungen des Tridentinischen Konzils, geprüft in ihrem inneren Zusammenhange und im Lichte der Opferaussagen des Neuen Testamentes, ergaben uns als offenbarungsgemäßen, allgemeinsten Begriff des Opfers den der „oblatio Deo facta", der „Gabe an Gott", in Übereinstimmung mit der allgemeinchristlichen und allgemeinmenschlichen Überzeugung. Die genaue Prüfung der weiteren Frage aber: Wie ist diese Gabe an Gott näherhin zu denken? ist ihr Gegenstand ein äußeres, vom opfernden Menschen real verschiedenes Ding? nötigte uns zu der Erkenntnis, daß eine Gabe dieser Art an Gott, daß eine Gabe aus dem von Gott für die menschliche Gesellschaft geschaffenen Bezirke des Eigentums an Sachgütern an den alles beherrschenden und bedürfnislosen Schöpfer in einem wirklichen, positiv übereignenden, über ein Symbol hinausgehenden Sinne nicht denkbar ist. Eine wirkliche Gabe an Gott ist dagegen die ethische Selbsthingabe der vernünftigen und freimächtigen geschöpflichen Person an ihrem Schöpfer; nur das Einzigartige des ethisch Seinsollenden, dessen Wirklichsein Gott von einem freien geschöpflichen Willen abhängig gemacht hat, bietet dem Geschöpf die Möglichkeit, Gott in einem wahren und wirklichen Sinne etwas zu „geben". Damit ist zugleich ausgesprochen, daß jeder äußeren Opferhandlung nur die Rolle des Symbols, der äußeren Darstellung der eigentlichen inneren Selbsthingabe zufallen kann. Diese Selbsthingabe kann und soll zwar, schon, um eine völlige und restlose zu sein, auch die körperliche Seite der Menschennatur in sich einbeziehen; am eigentlichen Opfer der Selbsthingabe ist aber der Körper nur als Mitprinzip der Selbsthingabe der ganzen geistigleiblichen Menschennatur beteiligt; eine darüber hinausgehende symbolisch-darstellende körperliche Betätigung des Opfernden ist zwar für das Opfer im liturgischen Sinne, für das Opfer als gemeinsamen religiösen Kultakt unentbehrlich, aber mit Rücksicht auf das eigentliche Opfer, d. h. die eigentliche Gabe an Gott, doch nur als Symbol zu werten.

So also nicht nur ein Symbol, sondern Verwirklichung der absoluten Gottangehörigkeit des Geschöpfes, erfüllt die Selbsthingabe den primären Zweck des Opfers, die Verherrlichung Gottes. Aber die Erfüllung dieses primären Opferzweckes wird

ergänzt und verstärkt durch den sekundären Opferzweck, die Begnadigung, Bereicherung, Lebenssteigerung und Verklärung der geschöpflichen Natur durch Gott. Es gehört das als sakramentale Ergänzung ganz naturgemäß zum Sakrifizium, der Annäherung des Geschöpfes an Gott als die schöpferische Lebensquelle. Opfer und sakramentales Opfermahl gehören zusammen, wie die aktive und die rezeptive Seite der Religion, die sowohl tätiges Hinstreben des Menschen zu Gott, Sehnsucht nach dem göttlichen Urbild, als gnädige Herablassung Gottes zum Menschen, Lebensspende und Ausgestaltung des göttlichen Ebenbildes im Menschen durch Gott ist.

Wächst so das Opfer seinem Wesen nach als absolute, restlose innere Selbsthingabe des Geschöpfes an den Schöpfer zur eigenen Verklärung durch ihn aus der innersten Natur des religiösen Verhältnisses hervor, so begreift sich von selber, wie das Opfer der vornehmste religiöse Akt, wie es das Zentrum der konkreten Heilsgeschichte sein kann. Diese Bedeutung des Opfers wird weniger klar, wo das „Gottgefällige", das eigentlich „Wertverleihende" statt im Wesen, mehr im Zweck des Opfers gefunden wird, wo das Opfer bestimmt wird als „Darbringung einer äußeren Gabe zum Zwecke der Manifestierung der Anerkennung der Allherrschaft Gottes".

Dieser „allgemeine" Opferbegriff ist bestimmt aus dem Verhältnis der abstrakt gefaßten menschlichen Natur zu Gott ohne Rücksicht auf die heilsgeschichtlichen Schicksale dieser menschlichen Natur. Die Heilsgeschichte des Menschengeschlechtes, die Geschichte seines religiösen Verhältnisses zu Gott kann naturgemäß nicht ohne engsten Zusammenhang und innigste Wechselwirkung mit der jeweiligen Gestaltung seiner vornehmsten religiösen Betätigung, des Opfers, sein. Die Heilsgeschichte ist Opfergeschichte, indem sowohl die Stellung der Menschheit zum Opfer ihre Stellung zu Gott bestimmt, als auch ihr verändertes Verhältnis zu Gott die Art ihres Opfers beeinflußt.

„Tunc (in paradiso) enim puri atque integri ab omni sorde ac labe peccati se ipsos Deo mundissimas hostias offerebant" (De civ. Dei XX, 26). So kennzeichnet kurz Augustinus das Selbstopfer im paradiesischen Stande der Menschheit, das der Stammesvater des Menschengeschlechtes und der Priester der noch gottgefälligen Schöpfung Gott hätte darbringen sollen, aber in schwerer Schuld Gott weigerte.

„Hostiae namque illae veteris legis in quibusque pecoribus immaculatae ac sine ullo prorsus vitio iubebantur offerri, et significabant homines sanctos, qualis solus inventus est Christus, sine ullo omnino peccato.“ Mit diesen Worten gibt Augustinus (l. c.) die Bedeutung der mosaischen Opfer an. Sie waren die Opfer des Standes der gefallenen menschlichen Natur, Opfer, die in ihrer stellvertretenden Funktion die Schwäche des eigentlich zum Selbstopfer verpflichteten, aber eines reinen Selbstopfers unfähigen Menschen anzeigten, und in ihrer vorbedeutenden Funktion das von Gottes Güte erwartete Heilmittel dieser Schwäche ankündigten. Das Opfer der gefallenen Menschheit mußte Destruktionsopfer sein; zunächst als stellvertretendes Opfer, um auszusprechen, daß das menschliche Leben des Todes würdig war und nur durch sühnenden und läuternden Tod in das rechte Opferverhältnis zu Gott zurückkehren konnte; dann auch als vorbedeutendes Opfer, als Vorbild des wahren Opferlammes; auch die „reinen“, „makellosen“ Opfertiere mußten getötet werden, um anzuzeigen, daß zwischen dem Verfall des Opfers durch die Sünde Adams und dem wiederhergestellten Opfer der Zukunft das Todesopfer des sündenlosen zweiten Adam stehen würde.

Ein wirksames, in Wahrheit sühnendes und läuterndes Todesopfer konnte erst das neue priesterliche Haupt der Menschheit darbringen in jener Menschennatur, die Gott selbst aus gnädigem Erbarmen ohne Sünde zwar, jedoch, soweit mit seiner Erhabenheit verträglich, als die mit den Straffolgen der Sünde behaftete „Gleichgestalt des Fleisches der Sünde“ annahm; in diesem die ganze Menschheit repräsentierenden Fleische wirkte der gottmenschliche Hohepriester, in liebender und gehorsamer Selbsthingabe an den Vater freiwillig sterbend, das Sühnopfer für die Opferweigerung Adams; überwand durch seinen Tod den von Adam gewirkten Tod und verklärte so die angenommene Menschennatur zur vollkommensten todesfreien Opfergabe und zum Lebenssakrament des Menschengeschlechtes.

Als Priester dieses verklärten Opfers lebt Christus in Ewigkeit fort, in Ewigkeit das himmlische Opfer vollziehend, aber nicht so, als wenn es dem Himmel vorbehalten und der Erde vorenthalten würde, und nicht so, als sollte die wiederhergestellte Menschheit nunmehr wieder durch das Selbstopfer der einzelnen Individuen der Majestät Gottes und ihrer eigenen Opferpflicht

genugtun. Nein! aus zwei Gründen: einmal, weil auch der in Christus Wiedergeborene zwar erlöst, aber nicht von allen Folgen der Sünde befreit, daher noch keine „hostia munda", noch kein reines Selbstopfer ist; dann, weil Christus unser Weg und Leben, unser Hoherpriester und unser Gnadenhaupt ist, weil wir nicht als Individuen, rein auf uns gestellt, sondern als Glieder unseres Hauptes Christus opfernd uns an Gott hingeben und von Gott sakramental genährt werden sollen.

So gestaltet sich das eucharistische Opfer der streitenden Kirche zur aktiv-sakrifiziellen und passiv-sakramentalen Inkorporation der Gläubigen in Christus, indem die Gläubigen ihn durch das Wandlungswort des irdischen Priesters in ihrer Mitte gegenwärtig machen, um durch Hingabe ihrer selbst in Christi ständiges vollkommenes Selbstopfer mit ihm vereinigt sich opfernd dem Vater hinzugeben und im Mahle dieses Opfers durch Christus das Leben zu empfangen, das den Tiefen der Gottheit entquillt. Die Kirche strebt in diesem Opfer von dem Zustande der bloß anfänglichen und unvollkommenen zur vollkommenen Gotteinigung, weil sie noch mit den sittlichen Hindernissen der Adamserbschaft kämpft, die sie in ihrer Natur trägt. Auch für das Reich der Gotteskindschaft und Gotteserbschaft ist das eucharistische Opfer so ein wahrhaftes Sühnopfer, das nicht lediglich die im Kreuzesopfer objektiv vollendete Sühne subjektiv „appliziert", sondern als wahrhaft opfernd-tätiges, sühnewilliges, mit Christus vereinigtes Bemühen die von Christus am Kreuze verdiente virtuelle Aussöhnung mit Gott zur aktuellen erhebt. Weil so das gemeinsame Opfer des Hauptes und der unvollendeten Glieder stets den Charakter der Sühne, des der Sünde Absterbens trägt, und weil das eucharistische Opfer seine Kraft aus dem verdienstvollen Tode Christi schöpft, deshalb hat Christus sein unblutiges Opfer unter einem Bilde des Todes eingesetzt, das die Gläubigen ständig daran erinnert, daß sie wie Christus durch den Tod zum sittlichen Siege und zur Verklärung schreiten müssen. Die Doppelwandlung kann aber in keiner Weise ihrem inneren Wesen nach Destruktionswirkung haben, sie kann nicht das „mystische Schwert" sein, das Christi Leib und Blut trennen würde, wenn nicht der ganze Christus unter jeder Gestalt gegenwärtig würde, oder das Christus irgendwie depotenziert; die Wandlung kann nicht auf Wirkungen zielen, die der himmlischen Zuständlichkeit des verklärten Christus widerstreiten.

Das eucharistische Opfer ist nicht eine abgeschwächte unblutige Wiederholung des blutigen Kreuzesopfers, sondern es ist seinem Wesen nach die verklärte Frucht und zugleich in seiner äußeren liturgischen Erscheinung die abbildliche Darstellung („repraesentatio" Trid.) des blutigen Kreuzesopfers; jenes Todesopfers, das für Christus selbst die Verklärung seiner stellvertretenden hl. Menschheit, die aus gnädigem Erbarmen „Gleichgestalt des Fleisches der Sünde" war, zur vollkommensten hostia bedeutete; diese himmlisch-eucharistische hostia ist des sühnenden Todes nicht mehr pflichtig, sondern nur noch seliges Leben von Gott und für Gott, sie läßt in dieses Leben die Glieder Christi opfernd hineinwachsen und aus ihm sakramental sich nähren.

Das gewissermaßen Befremdliche, das eine häufige Wiederholung des einen unendlich wertvollen Opfers Christi (μία προσφορά Hebr. 9, 14) hat, verliert sich völlig, wenn die applikative Funktion des eucharistischen Opfers nicht als bloße Austeilung des durch das Kreuzesopfer verdienten Gnadenschatzes — denn dann ist ein Grund für die unblutige, häufig wiederholte Form des Opfers Christi nicht recht ersichtlich —, sondern als assimilierende, inkorporierende, die Glieder zum priesterlichen Mitopfern auffordernde und befähigende Funktion gefaßt wird. Die Applikation des Opfers Christi, d. h. der Zusammenschluß Christi in Opfer und Opfermahl mit den Gläubigen aller Völker und aller Zeiten begründet so innerlich die spezifische Eigenart des eucharistischen Opfers wie auch die Vielzahl seiner Darbringungen; das allgemeine Priestertum gewinnt so einen sehr realen und lebendigen Inhalt.

So wächst der Leib Christi sakrifiziell-tätig und sakramentalempfangend der Vollendung entgegen, in der das Opfer der ganzen Schöpfung wieder zu einer Stufe der Vollkommenheit gelangt, wo es dem paradiesischen Opfer nicht nur ebenbürtig, sondern weit überlegen ist, wo der zweite Adam sich selbst in seiner Ganzheit, das Haupt, wie auch den geheimnisvollen Leib, die triumphierende Kirche und durch sie die „neue Erde" als reine, von der irdischen Schwere befreite, als eine in Christus sich selbst zu Gott aufschwingende Opfergabe dem Schöpfer darbringt.

BT
10
F7
v.24

104902

Das Opfer als Selbsthingabe
... / M. Ten Hompel

BT
10
F7
v.24

104902

Graduate Theological Union
Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709

GTU Library
BT10 .F7 v.24
Ten Hompel, Max/Das Opfer als Selbshinga
3 2400 00015 2227